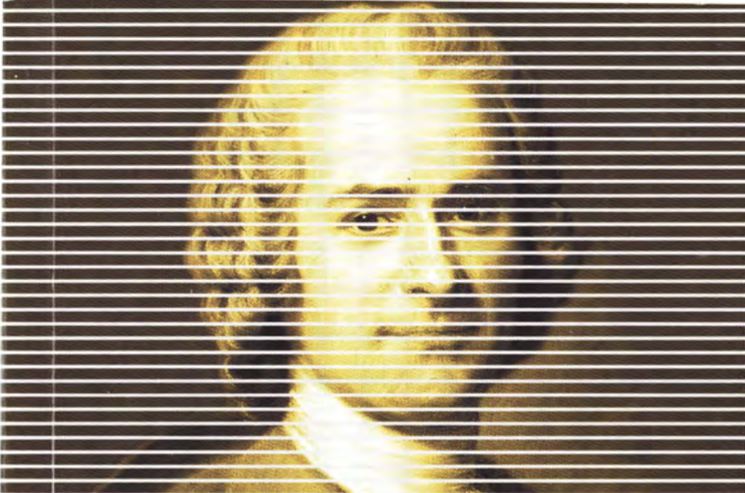


ROBERT WOKLER

ROUSSEAU

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 188

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 188

D

Robert Wokler

Exeter Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olan Wokler, daha erken tarihli çalışmalarını Oxford, Cambridge, Princeton, Uppsala, Budapeşte ve Manchester üniversitelerinde yürütmüştür. Aydınlanma, modernite, XVIII. yüzyıl düşüncesi üzerine kaleme aldığı eser ve makalelerle tanınır.

Wokler, Robert
Rousseau
ISBN 978-975-298-624-4 / Türkçesi: Emrah Günok
Ocak 2020, Ankara, 223 sayfa
Kültür Kitaplığı: 188; Felsefe: 37

ROUSSEAU

Robert Wokler

DOST

ISBN 978-975-298-624-4

Rousseau
Robert Wokler

Birinci baskı, Ocak 2020, Ankara

Türkçesi, Emrah Günok

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi / *Sertifika No:* 46177
Karanfil Sokak No: 11/4, Kızılay 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 419 18 51
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti. / *Sertifika No:* 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

Isaiah Berlin anısına

Teşekkürler

Eldeki çalışmanın tamamlanması, işin başında öngörülen yaklaşık sekiz haftalık süreyi çok fazla aşmayı gerektirmemiş, ama söz konusu sekiz haftayı bir araya getirme işini sekiz yıldan daha kısa bir zaman dilimine sığdırmak da mümkün olmamıştır. Daha önce yayımlanan şu kaynaklardan birkaç sayfa uyarlama yaptım: "Rousseau", *Political Thought from Plato to Nato* (Londra, 1984), bölüm 1; 'The *Discours sur les sciences et les arts* and its Offspring', *Reappraisals of Rousseau* içinde, yay. haz.: S. Harvey, M. Hobson, *ve diğerleri* (Manchester, 1980); 'Rousseau on Rameau and Revolution', *Studies in the Eighteenth Century* içinde, cilt 1. iv, yay. haz.: R. F. Brissenden ve J. C. Eade (Canberra, 1979), bölüm 2; ve 'Rousseau's Two Concepts of Liberty' *Lives, Liberties and the Public Good* içinde, yay. haz.: G. Feaver ve F. Rosen (Londra, 1987), bölüm 4. Mümkün olan her yerde, John Hope Mason ve Quentin Skinner'ın büyük bir nezaketle dikkatime sundukları düzeltmeleri eserin kapsamına dahil etmeye gayret ettim. Patlak veren diğer tersliklerin çözümüne refakat etmeme izin vermekte gösterdiği sabır timsali metaneti ve yazı stilimde yaptığı titiz düzeltmelerden dolayı Sir Keith Thomas'a gönül borcu

duyuyorum. İşin gerektirdiklerinin ötesine geçen bir cömertlikle verdikleri cesaretten ötürü Oxford Üniversitesi Yayınları'ndaki editörlerim Susie Casement ve Catherine Clarke'a teşekkürü borç bilirim. Metni formatın gerektirdiği gibi düzgün bir biçimde daktilo etmiş olmalarından dolayı Marilynn Dunn ve Karen Hall'a minnettarım.

Kasım, 1993

Resimlerin metne ilave edilmesi işini bazı ufak tefek ayrıntıları değiştirmek ve metnimi Japonca'ya çeviren Shuji Yamamoto'nun dikkatimi çektiği iki hatayı düzeltmek için fırsat olarak kullandım. Son yıllarda Rousseau'nun yazılarının Fransızca ve İngilizcede yapılmış olan yeni baskıları, beni pek çok referansı revize etmek ve yine pek çoğunu eklemek konusunda cesaretlendirdi. Özellikle 1, 3 ve 4. bölümlerdeki belli başlı temalar genişletildi. Gücüm ölçüsünde Rousseau'ya has stile öykündüğüm 6. Bölüm ayrıca bir başka dilin sınırlarına ve ortama bağlıyorum çalışmasının gerekliliklerine tabi olup nispi olarak müzik üzerine daha fazla malzeme içermektedir.

Mart 2001

Kısaltmalar

A Rousseau, *Politics and the Arts: Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, çev., notlar ve giriş: Allan Bloom (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977; bu formatta ilk basım tarihi 1960).

C Rousseau, *The Confessions*, çev. ve giriş: J. M. Cohen (Londra: Penguin Books, 1953).

E Rousseau, *Emile, or on Education*, çev., giriş ve notlar: Allan Bloom (New York, Basic Books, 1979).

G Rousseau, *Discourse and Other Early Political Writings*, yay. haz., çev. ve notlar: Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

H *Rousseau on International Relations*, yay. haz.: Stanley Hoffmann ve David Fidler (Oxford: Clarendon Press, 1991).

J Rousseau, *Julie, or the New Héloïse*, çev. ve notlar: Philip Stewart ve Jean Vaché (Hanover, NH: University-Press of New England).

L Rousseau, *Correspondance complète*, yay. haz. ve notlar: R. A. Leigh (Cenevre ve Oxford: The Voltaire Foundation, 1965-98).

P Rousseau, *Œuvres complètes*, yay. haz.: B. Gagnebin,

M. Raymond vd. (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-95).

R Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, çev. ve giriş: Peter France (Londra, Penguin Books, 1979).

S Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, çev., notlar ve giriş: Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

I. Bölüm

CENEVRELİ BİR YURTTAŞIN YAŞAMI

Montesquieu, Hume, Smith ve Kant ile beraber, Rousseau, belki de çağdaşı olan bu isimleri de aşarak modern Avrupa entelektüel tarihi üzerinde en derin etkiyi bırakmıştır. 18. yüzyıl düşünürleri arasında hiçbiri, bu denli büyük bir çeşitlilik sergileyen asli yazılarla ondan daha fazla katkı vermiş ve yazısındaki tutku ve belagati onun kadar sürdürebilmiş değildir. Eserleri ve hayatıyla kamusal hayal gücünü onun kadar derinden etkileyen bir başka örnek yoktur. İçinde yaşadığı dünyaya egemen olan ana akımları bir yandan yeniden yönlendirirken, diğer yandan en yaratıcı eleştirilere tabi tutan düşünür olarak, Aydınlanma'nın çığır açıcı figürleri içinde neredeyse tektir. Siyasal pratik ve teorinin birliğini ateşleme fırsatını ellerine ilk geçirdiklerinde, Fransız Devrimi'nin liderleri, başka her şeyden öte onun öğretilerine olan bağlılıklarını ikrar etmişlerdir.

Yaşadığı dünyanın edebiyat çevrelerine mensup en seçkin insanlar gibi Rousseau'nun da siyaset dışında pek

çok ilgi alanına sahip olması doğaldı. Çokça hayranlık duyulan bir besteciydi ve hayatı boyunca dikkatini başka her şeyden çok çekmiş olan önemli bir müzik sözlüğünün de yazarıydı. Erken dönem yazılarının büyük bir bölümünde sanat, bilim ve felsefe tarihi gibi konulardan bahsetmişken, ilerleyen yıllardaki en temel hevesi, çevirisi İngiltere'de en popüler ders kitabı olacak olan bir mektup koleksiyonunu kendisine vakfettiği botanikti. *Yeni Héloïse* çağın en çok okunan romanıyken, *Yalnız Gezerin Düşleri* isimli yapıtı, 18. yüzyıl Avrupası'nın her yanında Romantik doğalcılığın fitilini ateşledi. Bunlara ek olarak, *İtiraflar* adlı yapıtı Aziz Augustinus'unkinden beri kaleme alınmış en önemli otobiyografik çalışma olarak öne çıkarken, *Emile*, Platon'un *Devlet*'inden sonra eğitim üzerine yazılmış en önemli çalışma olma başarısını gösterdi. Ama, yine de, şöhreti yakalaması bir ahlakçı ve siyaset düşünürü olarak mümkün oldu.

Doğum yeri ve erken çocukluk yılları, hayatı ve eserlerinin gelişimi üzerinde derin tesirler bıraktı. 1712'de, Cenevre'de, çoğunluğu Katolik olan büyük milletlerle çevrili küçük bir Calvinci kasabada doğdu; dağlık arazi, sunduğu doğal bariyerler ve sakinlerinin siyasi kültürü sayesinde yabancı işgaline karşı koruma sağlıyordu; burası, her şeyden önce, krallıklar ve dükalıkların ortasında yer alan bir cumhuriyetti. Daha sonra, *Emile*'deki Savoyard papazına, şehri yukarıdan gören bir tepe üzerinde, Eski ve Yeni Ahitlerin değil de Doğa'nın iyiliksever tanrısına inandığını itiraf ettirirken, aklında, bildiği şehirlerin sakinlerinden pek azının paylaşacağı biçimde, insanın yaratıcısıyla dolayımsız birliği vardır. Despotik yönetime ve

rüşvet alan aristokrasinin imtiyazlarına karşı takındıkları muhalif tutum içinde, onsekizinci yüzyıl *philosophe*larının büyük bölümü ilerici hükümdarları reform davasındaki müttefikleri olarak değerlendirmişlerdir. Ama Rousseau aydınlanmış mutlakçılığın yarattığı beklentiye çağdaşlarının duydukları güveni hiçbir şekilde paylaşmaz. Sansür korkusuyla Diderot, Voltaire ve diğerleri yazdıkları yazıları imzasız yayımlatırlarken, o, çalışmalarını "Cenevre yurttaşı" diye imzalamak üzere önüne çıkan hiçbir fırsatı kaçırmamış, bundan ancak yurttaşlarının geri dönülmez bir biçimde yollarını kaybettiklerine ikna olduktan sonra vazgeçmiştir. Ondan başka hiçbir Aydınlanma figürü, aynı anda kendi sahip olduğu politik kimlikten bu kadar memnuniyet duyarken politik medeniyetin girdiği yola bu denli düşmanlık beslemiş değildir.

Annesi onu doğurduktan hemen sonra ölmüş, yetiştirilmesi ve bakımıyla ilgili sorumluluk romantik ve öfkeli yaradılışlı bir saat tamircisi olan babasına kalmıştır. Kendisine doğa ve kitaplar, özellikle de klasikler ve tarih konusunda esin veren kişi yine babası olmuştur. Hiçbir zaman formel bir eğitim almamış ve bu eksikliğini telafi etmek üzere düzenli olarak okula gitmiş olan çağdaşlarının alıntılamakta hemen hemen hiçbir zorluk yaşamadıkları kaynaklara atıf yapmak amacıyla yazılarını uzun dipnotlarla doldurmuştur. Ama annesi ona miras olarak büyük bir kütüphane bırakmıştır; çok okumuş olan babası ise genç Rousseau'nun edebiyata olan yatkınlığını öyle bir biçimde teşvik etmiştir ki, daha sonra, *İtiraflar*'ında Rousseau bu eğitim tarzını Cenevreli zanaatkârları başka ülkelerinkilerden ayırt eden bir unsur olarak değerlendirecektir. Sınırla-

rı dahilinde 'bütün insanların kardeş oldukları' ve 'neşe ile cennetin hüküm sürdüğü"nün söylendiğini duymuş olabileceği doğum yerine karşı geliştirdiği gayretkeş adanmışlığın büyük bölümünü de babasından almıştır. Temel eserlerinden en az ikisi, yani 1758 tarihli *D'Alembert'e Tiyatro Üzerine Mektup* ile 1764 tarihli *Dağdan Mektuplar* başlıklı çalışmaları esas olarak doğduğu şehrin kültürü ve siyasi sistemine adanmış ve, kendi söylediğine göre, *Toplum Sözleşmesi* tam da böyle bir devletin kurucu ilkelerini tasvir etmek üzere yazılmıştır. Kendisine ait olan siyasi kardeşlik düşüncesi, yazılarının hiçbirinde *D'Alembert'e Mektup*'taki kadar zengin bir biçimde tasvir edilmiş değildir; burada, küçük bir çocukken hayal gücünü harekete geçiren, Cenevreli bir asker alayının düzenlemiş olduğu bir açık hava şenliğini anımsar (P v 123-4 n; A135-6 n).

Buna rağmen, babasına ve doğum yerine karşı geliştirdiği bağlılık annesinin kaybının üstesinden gelmesine yetmemiştir. Daha on beş yaşındayken, Cenevre'nin hemen batısındaki Savoy Dükalığı sınırları içindeki Annecy kentinde yaşamakta olan İsviçreli bir baronese, yani Madame de Warens'e takdim edilmiştir. Hâlâ hassas bir dönem sayılabilecek yirmi dokuz yaşına yaklaşmış olan Madame de Warens o zamana kadar çoktan Protestan sığınmacıları Katolikliğe döndürmeyi kendine bir nevi iş edinmişti. Bu nedenle, Rousseau'yu bağrına basıp, genç adamın coşkunluğuyla çok iyi bağdaşan samimi bir misafirperverlikle evine aldı. Sonraki on yıl boyunca önce Annecy, daha sonra Chambéry ve en son olarak da Les Charmettes Vadisi'ndeki saf ve sade inziva hayatı boyunca, Rousseau, kadının hem sevgilisi hem de öğrencisi oldu. Madame de



Resim 1. 1720 yılı civarında Robert Gardelle tarafından resmedilmiş bir Cenevre manzarası.

Warens'ın rehberliğinde ve yine kadının patronlarından sağlanan bir miktar yardımla, önceleri haklarında çok az bilgiye sahip olduğu, özellikle felsefe ve modern edebiyat alanlarında eğitimini tamamlayarak bir yazarlık kariyeri üzerine düşünmeye başladı. Dahası, kısmen Madame de Warens'ın sofuluğunun etkisiyle, Rousseau, Tanrı ve onun yaratıcılığının mucizelerine karşı bir bağlılık geliştirdi. Rousseau'nun dinsel inancı bu noktada *philosophe*lar arasında yer alan çağdaşlarının çoğunluğunun inancından ayrıldı; bahsi geçen bu kişiler ya ateist ya da şüpheci idiler ve onun dindarlığını devirme niyetinde oldukları ruhani Kilise'nin batıl inançlarıyla aynı kefeye koyarak şüpheli buldular. Sevgili oldukları süre boyunca, Rousseau, Madame de Warens'a, annesiz bir çocuk olarak daha sonra

kendisini büyüleyecek olan tüm kadınlarda bulmaya çalışacağı tatlılık, zarafet ve güzellik gibi nitelikleri atfetti ve onu *anne*si olarak adlandırdı.

1745'ten ölümüne kadar birlikte yaşadığı ve sonuçta da evlendiği Thérèse Levasseur bir şekilde daha az çekici ve daha az eğitimli bir kadındı, öyle ki, bozulmamış körpeliğine rağmen, onun duygularını sevk ve idare etmeyi hiçbir zaman başaramadı. Daha ziyade, hayatına girmiş bu en önemli iki figürden devşirebileceği anne şefkatiyle cinsel mutluluğun peşinde olan Rousseau, kendisine ait bir aile fikrine asla tahammül gösteremedi ve Thérèse'den olma beş çocuğunu bir halk yetimhanesinin sunduğu belirsiz kadere terk etmekte sakınca görmedi. Her ne kadar o zaman çocuklarına doğru düzgün bakamayacak kadar yoksullaştığını iddia etmiş olsa da, onlara karşı tutumu yüzünden pişmanlığa ve utanca kapıldı. Çocukların eğitimi üzerine yazılmış ve belli açılardan kişisel bir telafi çabası olarak okunabilecek *Emile* gibi ulvi bir incelemeyi nasıl kaleme alabilmiş olduğunu, kuşkusuz ki, okuyucuları da merak etmişlerdir. Çocuklarını terk etmiş olması, kişiliğiyle ilgili popüler imajı başka herhangi bir özelliğinden çok daha fazla belirlemiştir.

Çocukları hakkında, 1750'lerde büyük bir finansal zorluğa düşüp kendini bir fakir olarak nüfusa kaydettirmesi hususunda zorlanan Madame de Warens hakkında duymuş olabileceği endişenin çok daha azını duymuş olmalıdır. Madame de Warens 1762'nin yazında, kendisiyle teması kaybetmiş bir halde ve fakirlik içinde öldüğü sırada, Rousseau, eserleri hakkında Fransa ve İsviçre'deki dinsel ve seküler otoriteler tarafından yapılan suç duyurusu

yüzünden kendi güvenliğiyle ilgili olarak endişeye gark olmuş vaziyetteydi. Paskalya'dan önceki Pazar veya ölümünden birkaç hafta öncesine denk gelen 12 Nisan 1778 günü belagat düzeyi en yüksek yazılarından biri olan *Yalnız Gezer'in Onuncu Yürüyüşü*'nü kaleme aldı. Burada, kaderi kendisininkiyle iç içe geçmiş olan ve kollarında hayatının kısa ama şefkat dolu bir bölümünü geçirdiği, yanında 'herhangi bir engel ya da karışık duygulanım olmaksızın gerçek manada yaşadım' (Pi 1098-9; R 153) dediği ve bütünüyle kendisi olabildiği Madame de Warens ile tanışmasının üzerinden elli yıl geçtiğini hatırlar.



Resim 2. Thérèse Levasseur'ün silueti.

Yirmili yaşlarının sonunda nihayet kendi bağımsız yolunu çizmeye başladığında, Rousseau, *Narcissus* adlı bir komedide geliştirdiği yeni bir müzikal notasyon sistemi sayesinde Paris'i fethetme azmiyle dolu bir şekilde, mütevazı geçimliğini temel olarak özel ders ücretleri ve müzik transkripsiyonundan kazanıyordu. Kısa bir süre sonra, 1742'de Paris'e vardığında kendisiyle yaşıt olan, onunla ortak bir arka planı ve ortak ilgileri paylaşan, on beş yıldan uzun bir süre en samimi yoldaşına dönüşecek olan Diderot'yla arkadaş olmuştur. Bu iki adamın gerçekten de aynı mizaca sahip olduklarını söylemek zordur; Diderot daha kibar ve cana yakınken Rousseau daha duyarlı ve daha dürüsttür. Ama bu onların tiyatro, bilim ve özellikle de müzik konusundaki ortak ilgileri paylaşmalarına engel teşkil etmemiştir. Diderot'nun d'Alembert ile *Ansiklopedi*'nin ortak editörlüğüne girişmesi üzerine Rousseau'ya müzikal konulardaki makalelerin çoğuyla ekonomi-politik üzerine bir başka makale yazma görevi verilmiştir. 1749 yılında *Köre Mektup*'un yayımlanmasını takiben Diderot Vincenne Hapishanesi'nde kısa bir süreliğine gözaltına alındığında, Rousseau onun hemen hemen her gün ziyaretine gidip yoldaşının salıverilmesi için ilgili otoritelerden ricacı olmuştur. Yol üzerinde, Paris'te kaldığı pansiyondan bir günlük uzaklıkta, sanat, bilim ve bunların insan türünün ahlaksal yapısı üzerinde yaratacağı tesir üzerine bir deneme yazma yarışması yapılacağını haber veren bir duyuruya rastlamış, bu da daha sonrasında onun hayatının akışını başka bir mecraya sokmuştur. Diderot her ne kadar en başta Rousseau'nun ilk *Konuşma*yı biçimlendiren medeniyet karşıtı iddiasındaki heyecanı paylaşmış olsa da,

sanatlar ve bilimler sözlüğüne katkı yapan bir kimsenin söz konusu iddiayı gözden düşürmeye de girişebileceği yönündeki kışkırtıcı fikre de aklı yatmaya başlamıştır. Her ne kadar Rousseau'nun inkar ettiği şeyi her daim onaylamış olsa da –insan doğasıyla uyumlu sahici bir meraktan doğduğu her durumda bilgi ve kültürün ilerlemesi insanın tutum ve davranışlarında da bir gelişmeye yol açacaktır görüşü–, sonraları, bazıları Rousseau'nunkilerle çarpıcı benzerlikler gösteren kendine ait radikal ahlaki fikirleri savunmuştur.

1743-4 arasında, Venedik'teki Fransız Büyükelçiliği'nde sekreter olarak görevlendirilmiş olmasıyla, Rousseau'nun Paris'teki ikameti kısa süreliğine de olsa kesintiye uğramıştır. Genç bir delikanlı olarak Torino'yu önceden ziyaret etmiş, İtalyancayı orada öğrenmiş ve burada, Fransız müziğinde bulamadığı kendiliğindenlik ve coşkuya sahip görünen İtalyan müziğinin keyfini çıkartmıştır. Torino'da, Cenevre'nin kiliselerinde okunan ve müzik yerine geçen basit ilahilerden çok daha çekici olan ve ekmek-şarap ayinindeki toplu ibadete eşlik eden görkemli orkestral performanslarla tanışmıştır. Venedik'te ise, sahnelerde oynanan müzikallerden müzikallerden aşağı kalmayan, sokak ve tavernalardan taşıp da tüm duyularını popüler ezgilerle dolduran seküler ve yerel müziği de göklere çıkarmıştır. Fransız müziğinin müzikal ifadeden etkilenmeye daha az yatkın olmasından ve Fransız tarzı vokal müziğin açıkça hissedilebilen bir melodik hattan yoksun olup üstünkörü süs ve abartmalarla fazlasıyla dolmuş olmasından dolayı, lehinde olduğu İtalyan operasını Fransız operasıyla karşılaştırmıştır.

Yüzyılın ortalarında, Fransa'nın önde gelen bestecisi ve o devrin müzik eleştirmeni Rameau ile girdiği tartışmada böylesi temalara geri döndü ve kuklasının protesto amacıyla darağacına çekilmesine yol açan 1753 tarihli *Fransız Müziği Üzerine Mektup*, içerdiği fikirlerin halkı isyana kışkırtır mahiyette olmasından dolayı, Rousseau'nun en ateşli çalışmalarından biri ve –kendisinin *İtiraflar*'da savunduğu gibi (P i 284; C 358)– Fransa'da çıkan bir siyasi ayaklanmayı duraklatabilen tek çalışma olarak kabul edilmiştir. Aynı yılın Kasım ayında, Jansenistler ve Cizvitler arasında çıkan bir anlaşmazlıktan kaynaklanan ulusal bir krizde krallığın Fransız parlamentosunun sulh yargıçlarını görevden alması büyük bir kargaşaya yol açmış, ama bu, Rousseau'nun söylediğine göre, müzik üzerine yaptığı çalışma kadar heyecan uyandırmamıştır. Söz konusu çalışma ise, şimşekleri Rousseau'nun üzerine çekmek suretiyle, eyalete karşı örgütlenmesi muhtemel potansiyel bir ayaklanmanın yönünü olduğu gibi değiştirmiştir. *Fransız Müziği Üzerine Mektup*, İtalyan müziği davasını coşkuyla sahiplenen *philosophe*ların onayını almak için kaleme almış olduğu tek yazıdır. Rousseau 1752'de Köy Kahini adlı operayı bestelemiş; İtalyan tarzında yazılan ve ancak Mozart ile Gluck tarafından aşılabilen bu eserin takdir edilmesi çok sonraya kalmıştır. Büyük ölçüde *Ansiklopedi* için kaleme aldığı makalelerden yola çıkılarak geliştirilmiş *Müzik Sözlüğü*'nü 1767 yılında yayımlattığında, müzik ve opera üzerine sahip olduğu gençlik dönemi düşüncelerini hiç olmadığı kadar ayrıntılı bir biçimde yeniden ele almıştır. 1760'ların erken dönemine kadar geri giden *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'sinde, daha büyük müzikal dirimselliği

LE DEVIN

DU VILLAGE

INTERMÉDE

RÉPRÉSENTÉ A FONTAINEBLEAU

Devant leurs Majestés

les 18. et 24. Octobre 1752.

ET A PARIS PAR

l'Académie Royale de Musique

le 1.er Mars 1753.

PAR

J. J. ROUSSEAU.

Prix 10.# 4.f

Avec l'Ariette ajoutée par M.r Philidor, chantée par M.r Caillot,

A PARIS

Chez Le Clerc, Rue S.t Honoré entre la Rue des Prouvaires, et la rue Dufour à Sainte Cecile.

Et Aux Adresses Ordinaires.

AVEC PRIVILEGE DU ROY. Imprimé par C

Resim 3. *Le Devin du village* ya da *Köy Kâhini* adlı operanın gravür olarak hazırlanmış baş sayfası (Paris, 1753).

çağdaş Fransızcadan ziyade klasik Latinceye, daha fazla erdem ve özgürlüğü ise, kardeşçe duygularını kraliyet yasasının modern tebaası içinde artık pek de yaygın olmayan, seyrek dokunmuş bir şarkı türünde ifade eden antik cumhuriyetlerin vatandaşlarına mal ederek bu fikirleri kendi tarih felsefesiyle birleştirmeyi de başarmıştır.

Rousseau, *İtiraflar*'da, 'her şey bütünüyle siyasete bağlıdır' ve 'herhangi bir yerdeki herhangi bir halk, yöneticileri onu neye dönüştürüyorsa odur' yollu düşüncelerini Venedik'te keşfetmiş olmasına da dikkat çeker. İnsanoğlunun doğal olarak kötü olmadığını ama onun ahlaksızlık üreten yetersiz yöneticilerin idaresi altında pekâlâ kötüleşebileceklerine de kanidir. Eğer her şey siyasete bağlıysa, bir yanda Cenevreli hemşehrilerinin dürüst karakteri, diğer yanda ise bir zamanların meşhur Venedik Cumhuriyeti'nin ahlaki çürümesinin izleri benzer birer kaynağa doğru gerisin geri takip edilebilir. Venedik'teki ikametini ve dönemin en büyük krallığının başkenti olan Paris'e dönüşünü takiben, Rousseau, her biri kendi halkının karakterini biçimlendirmekle mükellef, birbirinden tamamen farklı üç rejimin katkılarını kıyaslamak durumunda kalmıştır. Kültürün düşüşü ve ahlaksızlığın siyasal kökenleri hakkındaki fikirlerini bir araya getirme fikri ilk olarak 1749'da, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'in taslağını hazırlamakta olduğu esnada aklına gelmiştir. Rousseau'nun düşüncesine göre, atalarımız son derece güçlü ve dayanıklıyken Aydınlanma'nın kendisinden beslendiği aşırı lüks düşkünlüğü bizleri dirimselliğimizden mahrum etmiş ve kültürün sunduğu debdebeli yaşama esir etmiştir. Sanatlar ve bilimler konusunda donanımsız olduğu

süre boyunca Sparta dayanıklılığını kanıtlamış, ama antikitenin en medeni şehir devleti olan Atina diktatörlükle sonuçlanacak bir çürüme sürecini durdurma konusunda başarısız olmuştur. Ve şurası da eklenmelidir ki, Roma ve başka imparatorlukların artan ihtişamına her daim askeri ve siyasi güçlerinde bir azalma eşlik etmiştir. Rousseau her yerde şunu hatırlatır: 'sanatlar, edebiyat ve bilimler, insanı aşağı çeken demir zincirlerin etrafına sarılmış çelenkler gibi etrafa yayılmışlardır' (P iii 7; G 6). Bu ilke, geç dönem yazılarında karşımıza çıkabilecek pek çok tema kadar felsefesinin köşe taşı olarak kalır. Esin kaynağını sofistlerde bulan ve daha sonra Marx ve Nietzsche tarafından yeniden formüle edilen bu ilke genel olarak Aydınlanma döneminin postmodern eleştirisi için hayati önemi haiz bir öğreti haline gelmiştir.

Rousseau'nun yarışma için kaydını yaptırdığı iki söylevden birincisi edebiyat ödülünü almış, bu olayın bir gecede koparttığı gürültü onu orta yaşa merdiven dayamış, anlaşılması güç bir edebiyat adamından modern medeniyetin en çok bilinen yergicisi haline getirmiştir. Söz konusu kötü şöhretin altında yatan en önemli faktörlerden birisi de erdem ve ahlaksızlık arasında geçen epik mücadeleye dönük, stoktaki onsekizinci yüzyıl bakış açısının yönünü tersine çevirme tarzıdır. *Felsefi Mektuplar*'ında ve başka yerlerde Voltaire erdemi bilgi ve bilimin ilerlemesiyle birleştirir, insanın hal ve hareketlerinin hep ileri giden gelişimini Avrupa'nın batıl inanç ve cahillik karanlığından yavaş yavaş uyanışının ışığında resmederken, kendi çağını biçimlendiren aydınlanmış görüşleri paylaşan pek çok kişi adına konuşmuştur. Diderot ve d'Alembert de

Ansiklopedi'yi tam olarak bu terimlerle tasavvur etmişlerdir. Buna karşılık, Rousseau, insanoğlunun putlaştırılmış bir öğrenme tutkusundan dolayı uzağına düşüp masumiyetini yitirdiği, uygarlaşmamış bir altın çağın meziyetlerini de öven bir portre çizmiştir. Sadece vahşiliği kültür karşısında kayırmakla kalmamış, aydınlanmış çağdaşları üzerinde o günün dünyasında bedbahtlık ve umutsuzluğun kaynağı konumundaki Hıristiyan Kilisesi'nin gücünü cehalet tarafından teşvik gören mistisizmden devşirdiğini unuttuğu yönündeki izlenimi bir tarafa bırakmıştır. Voltaire ve takipçileri henüz yontulmamış masumiyetimize ilişkin görüşü kınamışlar; Rousseau'yu siyasi ve dinsel reformların asıl amaçlarını bir kenara bırakıp aptallığa davetiye çıkartmakla suçlamışlardır. Onun insan doğası kuramına dönük bu değerlendirme pek çok açıdan isabetsiz olmakla birlikte, felsefesinin, 'Yaratıcımız tarafından yapılmış olan her şey iyiyken insan tarafından biçimlendirilmiş olan her şey yozlaşmış ve ahlaksızdır' şeklinde özetlenebilecek merkezi öğretilerinden birine –çalışmaları açısından çok önemli bir ipucu olduğunu bizzat kendisi sık sık dile getirmiştir– gereken ağırlığı vermeyi başarmıştır. Rousseau, kötülüğün, her ne kadar her zaman insan tasarılarının nesnesi olmasa da, insani girişimin karakteristik bir çıktısı olduğuna inanmıştır.

1750'lerin başlarında, müzik üzerine yazılarına ve *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'ine bazı eleştirmenlerden gelen itirazları yanıtlama işine gömülmüştür. Dikkatini kültürün ahlaksızlığından uzaklaştırıp siyasi ve ekonomik faktörlerin zararlı etkilerine çeken kimselere belli bir borcu vardır, çünkü onlar, kendi gördüğü kadarıyla, Vene-

dik'teki buluşunun doğruluğunu tekrarlamaktan vazgeçmemişlerdir. 1753'ün sonbaharında, sınırları dahilindeki ahlaki çürümenin müsebbibinin lüksten ziyade eşitsizlik olduğunu ve insanlığın yozlaşmasının temel nedeni olarak özel mülkiyet kurumu etrafında yapılandırılmış olan otorite ilişkilerini gösterdiği, tarih felsefesinin yeni ve daha incelikli bir uyarlamasına girişmiştir. Kamunun da rızasıyla, başkalarının zararına dünyayı temellük eden bazı insanlar, kurnazlık ve adaletsizlik sayesinde sivil toplumun kurulmasına zemin hazırlamışlardır. Rousseau, bu savı, insan ırkının varsayımsal bir tarihi üzerinden, 1755 yılında kaleme aldığı *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde dile getirmiştir. Aynı eserde, ayrıca, aile ve tarımın toplumsal olarak ortaya çıkışını anlatma girişiminde bulunur ve her birini mutlak surette desteklemiş olması gereken özel mülkiyetin eşitsiz dağılımı üzerinden farklı hükümet tiplerinin kaynaklarını betimler.

Geçmişin varsayımsal olarak bu şekilde yeniden yapılandırılışında daha önce hiç telaffuz etmediği siyasi ve toplumsal kuramına verilen ehemmiyete ilişkin çeşitli gözlemler yapar. Ahlaki bozulmanın ana kaynağı olarak kültür ve öğrenme takipçiliğinden ziyade özel mülkiyet kurumuna yaptığı vurgu, Rousseau'nun daha sonra Grotius ve Hobbes'tan Pufendorf ve Locke'a kadarki modern hukukun temelleri olarak kavradığı şeye bir meydan okuma olarak tasarlanmıştı. Aydınlanma'nın hiçbir düşünürü bu geleneğe Rousseau'nun ikinci *Söylev*'de yaptığı gibi doğrudan eğilmemiş ve seleflerinin insan doğası hakkındaki görüşlerinin onsekizinci yüzyılda yaşamış eleştirmenlerinden hiçbiri toplumsal özelliklerin evrimsel dönüşümüne

ilişkin bu denli dramatik bir düşünce ortaya koymamıştı. Rousseau'nun bu çalışmada ilkel insanla medeni insan arasına koyduğu ayrım, zaman içinde, onun daha önce hiç bahsetmemiş olduğu fiziksel ve ahlaki özelliklerimiz arasındaki ikiliğe dönüşmüştür. Artık ahlakın aramızdaki basit, önemsiz doğal farklılıklardan türce tamamen ayrı olan ve yaşamlarımızı tamamen şekillendiren çarpıcı eşitsizliklerle beraber, insan doğasından ziyade, insanın toplum içinde doğallıktan çıkıyor olması olgusundan neşet ettiği görüşü üzerinde ısrarcı olmuştur. Rousseau, *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de, özel mülkiyetin tesisini, insan doğasında gizli saklı mevcut bir şeyin ifadesi olmaktan ziyade, 'o doğayı, onur ve saygınlık arayışını aşağılayan cesaret kırıcı bir yarış olarak değerlendirmek suretiyle deforme eder' şeklinde dile getirdiği görüşünü savunmuştur. Filozofun bu eserde ilk kez öne sürdüğü orijinal kalıtsal özelliklerin varsayımsal bir tasviri, Rousseau'ya –zoolojik meselelerin yanı sıra– maymunsular ve diğer primatlarla aramızdaki farklar üzerine spekülasyon yapabileceği bir alan sağlayarak, vahşi insanı medeni insandan çok diğer hayvanların yanına yaklaştırmıştır. İnsanoğlu, der Rousseau, iyi ya da kötü, doğal dünyada kendi tarihini yapabilen tek türdür ve sahip olduğumuz yeteneklerin kötüye kullanılması, toplumda diğer tüm yaratıklara kıyasla daha endişeli ve daha sefil hayatlar yaşamış olduğumuzun teminatıdır.

İkinci Söylev Avrupa düşüncesinin farklı disiplinlerdeki gelişimi üzerinde derin bir iz bırakmış, ama başlangıçta okuyucu üzerinde bıraktığı etki *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev* ile *Fransız Müziği Üzerine Mektup*'un etkilerine nazaran daha az dramatik olmuştur. Buna karşın, daha

önce müttefik olduğu *philosophe*lar açısından, ilk *Söylev*'in sahih bir inanç beyanı olması ve de filozofun aydınlanma ve terakki açısından artık bir müttefik olarak görülmesinin imkânsızlığına yönelik korkuları onaylamış ve şiddetlendirmiştir. Eski arkadaşlarının bazılarıyla yollarını ayırma ihtiyacı, ateistlerle şüpheciler arasında kendisini pek de rahat hissetmeyen Rousseau açısından kesinlikle aşikâr hale gelmiştir. İnsanlar arasında sergilediği çekingenlikle maskelenen modası geçmiş hevesinin ilham kaynağı, hiç kuşkusuz, Madame de Warens'tır ve bu tutum sırası geldiğinde bazı Parisli arkadaşlarına ve sonuçta Diderot'ya katlanılmaz bir kendine güven ve kibrin kanıtı olarak görünmüştür.

Rousseau, 1750'lerin ortalarında yoldaşlarıyla tartışmaya başladığında artık onların ahlaki rahatlığını tolere edemediğini iddia etmiştir. İlk olarak Cenevre'ye dönme planları yapmış, ama asıl olarak Voltaire'in oraya taşınma kararı yüzünden bu plandan vazgeçmiştir. Daha önce Bastille'de iki kez hapis yatmış olan Voltaire, güvenliğini tehlikeye atmaksızın, içinde süngülerin kitaplara tercih edildiği Prusya Kralı Muhteşem Frederick'in dünyasına nazaran daha elverişli bir ortamda çalışmalarını sürdürebileceği bir sığınak arayışındadır. Ama Rousseau doğup büyüdüğü şehrin ona el uzatmış olmasının altında başka şeyler aramış; hemşehrilerinin Voltaire tarafından yozlaştırılmış Parislilere benzeyebileceğinden ve doğum yerine dönüşünde Fransa'dan kaçmasına neden olan ahlaksızlıkların aynılarıyla karşı karşıya gelmekten korkmuştur. Dolayısıyla, bunun yerine, Paris'in kuzeyindeki Montmorency ormanında bulunan ve *L'Ermitage* diye adlandırılan

kırsalda inzivaya çekilmeye karar vermiştir. Söz konusu mekânı ona öneren ise, daha sonra onu tanıyan muarızlarının en öfkelilerinden birine dönüşmüş olsa da, kısa bir süreliğine onun velinimeti ve en yakın sırdaşı rolünü oynayan ve Diderot'nun arkadaşlarından biri olan Madame D'Épinay'dir. 9 Nisan 1756'da *L'Ermitage*'a varmasıyla beraber, 1740'ların başından beri kendileriyle ittifak yaptığı *philosophe*ların neredeyse tamamıyla ilişkilerini koparmaya başlamıştır. Hemen sonrasında, aynı dönemde kısmen yalnızlıktan doğabilecek fenalıklardan bahseden ve Rousseau tarafından kişisel bir aşağılama jesti olarak okunan *Öz Evlat* isimli bir oyun yazmış olan Diderot ile münakaşaya girmiştir. 1756'da, Voltaire Doğa Yasası ve önceki yılın Lizbon depremi üzerine şiirlerini yazdığında ve her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu telkin eden Takdiri İlahi'ye yönelik kör inancın aptallığıyla dalga geçtiğinde, Rousseau, *Takdiri İlahi Üzerine Mektup* olarak bilinen yazısında, Tanrı'nın kötülükten sorumlu olmadığını ve Voltaire'in şikâyet ettiği bütün beşeri ıstırabın kaynağında yine insanın kendisinin durduğunu iddia etmiştir. Voltaire'in Rousseau'ya (Leibniz ve Papa'ya da) yanıtı ise *Candide* diye adlandırılacak olan ahlaki bir masal formunu almıştır.

1758 yılında Rousseau eski arkadaşlarıyla bütün ilişkilerini kendi rızasıyla sonlandırmıştır. Bundan bir yıl önce D'Alembert *Ansiklopedi*'nin yedinci cildi için Cenevre üzerine önemli bir makale yazmış, bu yazıda şehrin kültürünün ve buna bağlı olarak da şehirde yaşayanların ahlaki duyarlılıklarının geliştirilmesini teşvik edebilecek bir tiyatro kurulması gerektiğini savunmuştur. Rousseau, Voltaire'in bu makaleyi yazarken d'Alembert'le işbirliği



Resim 4. Gautier'yi model alan Désiré tarafından yapılmış *L'Ermitage* manzarası gravürü.

yaptığını düşünmüş, *d'Alembert'e Tiyatro Üzerine Mektup*'unu da sadece d'Alembert ile yüzleşmek değil, aynı zamanda doğal hakkını gaspeden kişiyi delillerle çürütmek için kaleme almıştır. Doğup büyüdüğü şehirde daha önce yaygınlık kazanmış olan ama şimdilerde tadilata gereksinim duyan kardeşçe sevgi ruhuyla uyumsuz olduğu için piyes yazıp sahneye koyma işini hakir görmüştür. Tam da Homerosçu mitolojinin cezbedici ama yapmacık güzelliklerini erdemli devletinden kovan Platon gibi, Rousseau da, *d'Alembert'e Mektup*'unda, artık çevirmeye alışmış olduğu dolaplar sayesinde dindarca fazileti riyakâr bir mağduriyete, hemşehrilerini ise sapkın niyetler karşısında mest olmuş izleyicilere çeviren, sonuçta düşünümden uzak, dolayımsız taşkınlığıyla ulusun dibini oyan

Molière'in incelikle tuzaklanmış ironisinden Cenevre'yi korumaya çalışmıştır.

Rousseau'nun onsekizinci yüzyıl Fransası'nın en popüler kurgusal eseri olarak kabul edilen *Julie* veya *Yeni Héloïse*'in taslaklarını hazırlamaya başlaması Paris'ten dönüşünü takip eden döneme denk gelmiştir. Görevle çatışan meyus bir aşkın yol açtığı sıkıntıları konu alan ve mektuplardan oluşan bu öykü, kısmen Richardson ve Prévost'nun romanlarından esinlenmiştir ve Rousseau'nun romantik sevgi, kırılgan cinsellik ve köy yaşamına has basitlik üzerine yazdığı en lirik pasajların bazılarını içermektedir. Eğer Voltaire'in *Candide*'i Rousseau'nun *Takdiri İlahi Üzerine Mektup*'una yanıt niteliğinde ise, *Yeni Héloïse*'in önsözü aslında Voltaire'e yazılmış olan *d'Alembert'e Mektup*'un haşiyesi olarak değerlendirilebilir. 'Tiyatro büyük bir şehir için gereklidir,' diye yazar Rousseau, 've yozlaşmış bir halk onun tuhaflıklarına ihtiyaç duyar. Ben kendi çağımın ahlak anlayışına tanıklık ettim ve bu mektupları kaleme aldım. Keşke tüm bu mektupları atmak zorunda bırakılacağım bir çağda yaşasaydım!' (P ii 5; J 3).

Aynı dönemde, Rousseau, *Yeni Héloïse*'le neredeyse aynı uzunlukta olan, o da diğeri gibi bir roman olarak bitirildiği için değil, tersine, eğitim üzerine bir inceleme olarak başlamış olmasına rağmen bu kitapla ilişkilendirilebilen *Emile* başlıklı çalışmasını tamamlamıştır. Metnin ilk kitabı, 1750'lerin ortalarında felsefesinin temel direği olarak gördüğü şu ifadeyle açılır: 'Tanrı'nın ellerinden doğduğu zaman her şey iyidir; insan eliyle biçimlendirilen her şeyse yozlaşmıştır' (P iv 245; E37). *Emile*'in ana konusunu sanattan ziyade doğayla uyumlu bir eğitim planı olarak ta-

sarlamıştır; öyle ki, zorlanmaktan, zamanından önce şekillenmekten, talimatname ve yönergeler gibi dış kaynaklı bir kontrol mekanizmasından ziyade, çocuğun içsel itkilerinin yeri geldiğinde gelişmesine müsaade edilir. Rousseau, bu noktada, ikinci *Söylev*'de vahşi bir durumdan medeni bir duruma geçişimizi, *Emile*'de ise akıl ve otorite yerine duygu ve cinsellik imgeleri etrafında şekillendirmiş olduğu evrimsel bakış açısını yansıtan bir açıklama tasarlar. Ama, yeteneklerinin çiçek açmaya başlaması esnasında, çocuğun en azından başlangıçta insanlara değil de şeylere bağlı olması gerektiğini ortaya koyan kural, ona, geçmişte insan ırkını yozlaşmaya götürmüş olması gerekenden tamamıyla farklı bir eğitim görüşü esinlemiştir. *Emile*, Rousseau'nun çalışmaları arasında, özgüven aşılamaya yönelik bir terbiye sayesinde, pençesinden kurtulmanın umut edilebileceği yozlaşmış bir toplumda yaşayan bireylerin dahi erişebilecekleri bir bağımsızlık biçimine çıkan yolu gösteren ilk eseridir. Buraya kadar, *Emile*, önceki yazılarında bu kadar açık olmayan, insanlığın muhayyel gelişimine ilişkin görüşler hakkında, gerçekleşmemiş olarak kalsa da, tedbirli bir iyimserlik sergiler. Hiç şüphe yok ki, tonundaki bu önemli değişimi ona esinleyen, Paris toplumunun tuzaklarından kurtulma başarısını göstermiş olmasıdır.

Ne var ki, *İtiraflar*'da yazdığına göre, yeni yuvasında hazırlamaya koyulduğu ilk çalışma, planını Venedik'teyken yaptığı ve en açık seçik yazılarından biri olarak düzenlemeye artık kararlı olduğu *Toplum Sözleşmesi*'nden başkası değildir. Gerçek bir toplum sözleşmesinin temel ilkelerini anlamanın en iyi yolu, muhtemelen, onu ikinci *Söylev*'de sayılıp dökülen o meşum sosyal uzlaşım formülüyle arasın-



Resim 5. Henry Fuseli'nin *J. J. Rousseau'nun Yazıları ve Tutumu Üzerine Müşahedeler* (Londra, 1767) adlı çalışmasının kitap kapağı. Rousseau, adalet ve özgürlük darağacında sallanırken, insanlığın sırtına binmiş olan Voltaire'i işaret ediyor.

daki zıtlık üzerinden tasavvur etmektir. Üzerinde gerçekten düşünülürse, bu tip bir sözleşme yurttaşların gerçek özgürlüğünü ortadan kaldırmaktan ziyade mümkün kılar ve onları atanmış siyasi efendilere dönüştürmektense yasaya tabi kılarak eşit konuma getirir. Rousseau, burada, özgürlük ve eşitliğin her tür yasama sisteminin asal nesnesi olması gereken iki ilke olduklarını ilan eder ve *Toplum Sözleşmesi*'nin büyük bir bölümünü bunun neden böyle olduğunu açıklamaya ayırır. Rousseau, yaşamlarımızdaki ahlaki ve siyasi yönü doğal ve fiziksel özelliklerden tamamen ayrıştırmış olarak, her birine ona özgü bir bağımsızlık ve özgürlük biçimi yakıştırır. Herhangi bir devlet yönetimi olmaksızın, insanların başkalarının iradesine tabi olmadan, doğal olarak özgür olduklarını ama bu tip bir özgürlüğün yalnızca organik itkilerin doyurulmasıyla ilişkilendirilebileceğini iddia eder. Yalnızca meydana getirilmesi doğal özgürlüğümüzden vazgeçmemizi gerektiren siyasi toplum içinde bizi toplumun bütününe bağımlı kılan bireysel özgürlük veya ortak irademizi ifade eden yasalarla uyum içindeki ahlaki özgürlüğümüzün ayırdına varırız. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde, devletin ancak vatandaşlarının aynı zamanda hâkim olması halinde bir özgürlük aracı olarak işlev görebileceğini iddia eder, çünkü ancak ve ancak bu durumda halkın kendi kendini yönettiğini söylemek mümkün olur. Yurttaşlar, yalnızca bu yurttaşların her biri yasama etkinliğinde dolaylı olmayan bir rol aldığında aralarından bazılarının kullanmaya heves edebileceği gücün kötüye kullanımını toplu olarak engelleyebilirler. Montesquieu ve Voltaire'in de aralarında olduğu bazı çağdaşları İngiliz Anayasası'nda saygın bir konumla

taçlandırılan liberal ilkeleri övmüşken, Rousseau, aynı öncülleri temel alarak, halkın hakimiyetini temsilcilere devrettiği için İngiliz yasa sistemini seçmen özgürlüğüne ters düşmekle itham etmiştir.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin yayımlanmasından sonra, her iki durumda da yeni kurulmuş rejimlerin önde gelen yurttaşlarının daveti üzerine, 1765 yılında *Korsika Anayasası*'nın, 1771'de ise *Polonya Hükümeti* üzerine kaleme alacağı denemenin taslağını oluşturmuştur. Korsika işgalden, Polonya ise ayrışma tehdidinden kurtulmuşsa, onsekizinci yüzyılın son zamanlarında *Toplum Sözleşmesi*'nin gerçek devletlerin anayasalarına nasıl olup da uygulanabildiğine tanıklık etmek mümkün olabilir. Farklı bir yoldan da olsa, siyasi kuramı pratikle bütünleştirme çabası açısından durumun bu olması gerektiğinin altını her daim çizmiş olduğunu iddia etmiştir. Kendi felsefesini Platon ve More'unkiyle karşılaştırırken, ortaya koyduğu idealin dünyevilikten tamamen uzak, ütopik bir ideal olmadığını savunmuştur. Tersine, *Toplum Sözleşmesi* yuvanın başucunda duran bir nesnenin, yani Cenevre Anayasası'nın kuramsal temellerini açıklama amacı gütmüştür ve, onun inanışına göre, anayurdunun o zamanlar önde gelen otoritelerinin gazabına uğramasını bu anayasadan vazgeçilmiş olmasına bağlamak gerekir. Bu, siyasete hasredilmiş üçüncü büyük eserinin, yani 1764 tarihli *Dağdan Mektuplar*'ın temel iddialarından biri olmuştur.

Toplum Sözleşmesi'nin halkın öfkesini en fazla kışkırtan kısmı, yurttaşın dinini konu alan sondan bir önceki bölümüdür. Rousseau, bu bölümde, kendilerine göre yurttaşların ödevlerini hem yerine getirdikleri, hem de yurtseverce

bir inanç konusu olarak benimsedikleri vatandaşlık haklarının siyasi olduğu kadar dinsel temellerinin ehemmiyetini de vurgular. Düşüncesinin bu boyutu, kısmen sevgili dostu Machiavelli'den de aldığı ilhamla, Rousseau'nun hem zamanın dinsel ve siyasi kurumlarıyla, hem de önde gelen eleştirmenlerinin pek çoğuyla ters düşmesine yol açmıştır. Eski rejimi reforma tabi tutmak niyetinde olan *philosophe*lara göre, onun dinsel coşkusu bir kez daha Aydınlanma'ya ihanet ve akıl çağının şafağında kör inancın tekrardan hortlatılması anlamına gelmiştir. Diğer yandan, en iyi diktatoryal yönetime uyduğunu düşündüğü Hıristiyanlığı açıkça mahkûm etmiş olması Kilise'yi ve benzer biçimde siyasi otoriteleri öfkelendirmiştir. Dahası, *Emile*'de geçen 'Savoyard Papazının İman İkrarı' *Toplum Sözleşmesi* ile hemen hemen aynı zamanda yayımlanmış, söz konusu otoritelerin daha da canını sıkacak olan, vahiy diniyle çelişen doğal din anlayışının en dolu ve en belagatli açıklamasını ortaya koymuştur.

Rousseau kilisenin ve siyasi otoritelerin sansüründen hiçbir zaman tam olarak kurtulamamıştır. *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi* Paris'te ya yasaklanmış ya da toplatılmışken, Cenevre'de yakılmıştır. Bir şehirden kaçmaya zorlanıp diğerinde tutuklanırken 1762'de kendisini bir adalet kaçkını olarak bulmuş, *philosophe*ların ateizmine karşıt olarak, Hıristiyanlığın temel ahlak ilkelerine isnat edilebileceğini düşündüğü kendi iddialarına yönelik resmi tepkinin şiddeti ve hemşehrilerinin yardımına koşma hususunda başlangıçta sergiledikleri atalet karşısında şaşkına dönmüştür. 1763 yılı geldiğinde, büyük bir ümitsizlik içinde, Neuchâtel yakınlarında bulunan ve Prusya Kralı Muhteşem Frederick'in

yetki sınırları içinde yer alan Môtiers'de geçici bir sığınak bulmuş, Cenevre tabiiyetini inkâr etmiştir. O zamandan sonra evsiz kalmış, kimliğini gizlemek suretiyle oradan oraya seyahat etmiş ve zaman zaman kendisine kara çalıp tuzak kurduklarından şüphelendiği koruyucuların insafına kalmıştır. Söz konusu koruyuculardan biri de, 1766 yılının Ocak ayında Rousseau'ya İngiltere'ye kadar eşlik eden David Hume'dur. Rousseau burada, özel olarak da Wootton, Staffordshire'de on sekiz ay kalmış, bu süre boyunca hem kendinin hem de Hume'un başına bir sürü dert açıp kendisini gözden düşürmeye yönelik uluslararası bir komplo kurulduğu vehmiyle kıvranıp durmuştur. Asıl eziyet, en azından 1760'ların ortalarından itibaren şüpheye yer bırakmayacak biçimde başına musallat olan paranoya olmuş, hayatının geri kalanında ise Voltaire ve onun kendisinden nefret eden asilzade dostları tarafından desteklenen Aydınlanma'nın öncüsü konumundaki eski yoldaşlarının –Diderot, d'Alembert, d'Holbach ve Grimm– kendisine büyük bir komplo kurduklarına inandığı siyasi hasımlarıyla işbirliği yaptıklarını düşünmüştür. Ölümünden sonra *İtiraflar*'ın birinci bölümüyle birlikte yayımlanan ve pek çok okuru tarafından başyapıtı olarak görülen *Dalıp Gitmeler*'de anlatıldığı üzere, yazılarını yayımlatma sevdasından vazgeçmiş bir halde Fransa'ya dönmüş, yalnızlığa, botaniğe ve romantik bir tarzda doğayla kurduğu lirik birliğe sığınmıştır. 1778'de, Paris'in hemen kuzeyindeki Ermenonville'de, Girardin Markisi tarafından sağlanan bir eve çekildikten kısa bir süre sonra, intihar ettiği iddialarına zıt olarak, geçirdiği felç sonucunda, geride kalan dul karısının aktardığına göre 'tek bir sözcük söylemeksizin' ölmüştür (L 8344).



Resim 6. Greuze'e atfedilen Rousseau portresi.

Aydınlanma'nın ana akım düşünürlerine yabancılaşması esnasında, Rousseau'nun, Fransa ve Cenevre'deki radikal çevreler ile aydınlanmış Avrupa'nın çeperlerinde –İtalya, İskoçya ve bir veya iki kuşak sonrasının öne çıkan figürleri olarak Kant ve Goethe'nin yaşadığı Almanya'da– çok sayıda tutkulu takipçisi vardır. Fransız İhtilali yaklaşırken, özellikle de *İtiraflar*'ın elyazmaları Konvansiyon'a sunulmuşken ve naaşı seremoniler eşliğinde Paris'e nakledilirken onsekizinci yüzyıl yaşamı ve düşüncesi üzerin-

deki etkisi zirvededir. Kendi döneminde yaşamış olan hiç kimse, İhtilalcilerin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerine bağlılıklarını ve Fransa'da kabul edilmesi eski rejimin sonunu getiren halk iradesi fikrine daha da derinden kök salan adanmışlıklarını ondan daha açık bir şekilde anlatamamıştır. Özellikle Namuslu Robespierre'in siyasi kariyeri boyunca –himayecilik ve papaz menşeli ilahiyat karşıtlığı, vatanseverliği ve En Yüksek Varlık Kültü'ne bağlılığı–, başka pek çok şeyin yanında, Rousseau'nun öğretilerinin en hararetli dışavurumlarına rastlamak mümkündür. Rousseau'nun kendisi hiçbir zaman devrimi desteklememiş, siyasi ayaklanmaları tedavi etmeye çalıştıkları hastalıktan daha kötü saymış ve insanoğlunun kurtuluşu için çok az ümit beslemiştir. Buna karşılık, Avrupa'nın eli kulağındaki krizini hissetmiş, her ne kadar bertaraf edileceği umudunu dile getirse de, devrimci bir dönemin yaklaşmakta olduğunu öngörmüştür. Ne var ki, ölümünden bir on yıl sonra Fransız İhtilali patlak verdiğinde, ihtilalin liderleri uygulayacakları program ve anayasaları devşirmek üzere felsefesinin pırıl pırıl parlayan ışığından faydalanmışlardır. Bu bağlantıdan ötürü, İhtilal önce Jakoben Terör, daha sonra Bonapartizm ve son olarak da modern totalitarizmin doğumuna vesile olup onu koyulttuğunda onsekizinci yüzyılın tamamının en hain düşünürü olarak kınanmıştır.

II. Bölüm

KÜLTÜR, MÜZİK VE AHLAKİ YOZLAŞMA

Rousseau, *İtiraflar*'da, *Mercure de France* dergisinin Ekim 1749 tarihli sayısında, 'sanatlar ve bilimlerin yeniden doğuşu ahlaki saflaşmaya katkı yapmış mıdır?' sorusu üzerine bir deneme yazma yarışması düzenleneceğini haber veren, Dijon Akademisi tarafından yapılmış bir duyuruyla karşılaşması üzerine yıldırım çarpmışa döndüğünden bahseder. 'Bu duyuruyu okuduğum ilk anda başka bir evren gördüm ve başka bir adama dönüştüm,' diye yazar (P i 351; C 327). Biraz dinlenip nefesini düzene sokmak üzere bir ağacın yanında durmuş, solgun gölgesinden fazlasını hiçbir zaman hatırlayamamış olsa bile, sonrasında ana eserleri haline gelecek olan nüveye dair yol gösterici fikirlerden birçoğu zihninde alevlenivermiştir. *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev* her ne kadar bu görüşün en dolayımsız ifadesi olsa da, daha sonra Rousseau onu ana eserleri arasında en kötülerden biri olarak gördüğünü beyan etmiştir. Yazınsal kariyerini başlatmış olan bu metin, diye

yakınır, ne düzenden, ne mantıktan ve ne de yapıdan nasibini almıştır ve her ne kadar sıcaklık ve yaşam enerjisiyle dolu da olsa, onun ifadesine başvurulacak olursa, tanınırlık kazanmış olan eserleri arasındaki en zayıf ve zarafetten en az nemalanmış olanıdır (P i 352; C 328-9). Aynı zamanda, kendisini hor görenlerin söylediklerine göre, orijinallikten en uzak olan eseri yine budur.

Medeniyetin insanlığın yıkımı olageldiği ve sanatlar ve bilimlerin mükemmelleşmesine her daim ahlaki yozlaşmanın eşlik ettiği fikri eserin ana temasını meydana getirir. Medeni insanın yeteneklerini ve niteliklerini edinmeden ve hayat kalıplarımız yanlış değerler ve yapay ihtiyaçlar tarafından şekillendirilmeden önce tavırlarımız 'sade ve doğal'dır. Ne var ki, bilginin doğuşu ve yayılmaya başlamasıyla birlikte orijinal saflık yerini sofistike beğeni ve alışkanlığa, 'kibarlığın sinsi peçesine' ve modanın 'tüm o kötücül süslerine' bırakır, ta ki henüz bozulmamış olan erdemimiz med-cezir tarafından sürüklenip götürülmüş gibi kaybolup gitsin (P iii 8; G 7-9, 20). Rousseau, atalarımızın kulübelerde beraber yaşadıkları ve tanrıların onayından daha fazlasını aramadıkları o ilk döneme ait basitliği kaybetmiş olmaktan dolayı pişman olmaktan başka bir şey yapamayacağımızı savunur. Başlangıçta dünyanın bütün süsleri doğanın kendisi tarafından biçimlendirilmişti ve sonra da doğaya en yakın medeniyetler kültür ve öğrenimin tuzaklarına en az düşenler, yani en hayat dolu ve en gürbüz olduklarını kanıtlamış medeniyetler oldu. Sanatların ve bilimlerin bireylere cesaret veya vatanseverlik ilham etmediği gözlemini yapmış, bunların, bilakis, insanları ülkeye adanmışlık ve onu olası işgallerden koruma gücün-

den mahrum ettiklerini savunmuştur. Çinlilerin muhteşem buluşları onları kaba ve cahil Tatarların hakimiyetine girmekten kurtarmadığı için, yetiştirdikleri bilginlerin hikmetinin kullanışsız olduğu aşikârdır. Diğer yandan, bilimden ziyade erdem konusunda ustalaşmış olan İranlılar Asya'yı kolayca işgal edebilecek güce sahipken, Alman ve İskit uluslarının sağlam temelleri nüfuslarının basitliği, masumiyeti ve vatansever ruhunda aranmalıdır. (P iii 11, 22; G 10-11, 20).

Her şeyden önce, Sparta tarihi, Atina tarihine zıt olarak, kendilerini anlamsız anıtlardan koruyabilmiş olan toplumların diktatörlükten kaynaklı kötülükler karşısında daha uzun ömürlü ve dirençli olduklarını ortaya koyar. Atina'nın en bilge insanı olan Sokrates hemşehrilerini kibrin tehlikeli sonuçları konusunda uyarmış, daha sonra Cato, Roma'da onu örnek alarak, sanattan alınan zevklerin zehirli baştan çıkarıcılığıyla vatandaşlarının yaşamsallığını tehdit eden gösterişi şiddetle eleştirmiştir. Ama bu iki adamın uyarıları dikkate alınmamış, Atina ve Roma'da tamamıyla aldatıcı bir öğrenim biçimi, askeri disiplin, tarımsal üretim ve siyasi uyanıklığın zarara uğraması pahasına yaygınlaşmıştır. Özellikle de bir zamanların erdem tapınağı konumundaki Roma, daha sonraları, önceden barbar savaş esirlerini zapturapt altına aldığı boyunduruğu yavaş yavaş kendi kafasına geçirmek suretiyle yozlaşmış bir suç tiyatrosu haline gelmiştir. Rousseau, büyük medeniyetlerin kendi bilimsel ve sanatsal gelişiminin ağırlığı altında çöküşe geçtiklerini iddia ederek, aynı kalıbın Mısır, Yunanistan ve Konstantinopolis örnekleri için de geçerli olduğunu eklemiştir (P iii 10-14; G 9-13).

Sanatların ve bilimlerin insanın ahlaki yozlaşmasından nasıl sorumlu olabileceğini kabataslak betimlemekle yetinen ilk *Söylev*, sözünü etmekte olduğumuz bu gelişmelerle ilgili çok az açıklama barındırır. Diğer yandan, diye düşünür Rousseau, elimizdeki tüm bilimler aylaklıktan türeyen kötülükleri kendilerine malzeme etmektedir ve tüm disiplinler de tembellikten kaynaklı kötülüklerden doğmuşlardır – sözgelimi, astronomi hurafeden, geometri tamahkârlıktan ve fizik aşırı meraktan türemiştir. Diğer yandan, sanatlar her yerde, kendileri de tembellik ve gösteriş merakından doğan lüks düşkünlüğünden beslenir. Rousseau, bilim ve sanatların var olmadığı bir ortamda nadiren gelişebildiği ve bunun tersine, sanat ve bilimler de onsuz olamadığı için, lüksün can alıcı bir nitelik olarak sunulduğunu savunur. Onun iddiasına göre, ahlaki çözülme lüksün zorunlu bir sonucu olmalıdır. Lüks ise tarihte boy gösteren tüm medeniyetlerin kendine özgü nitelikleri olan aylaklık, yozlaşma ve kölelikten kaynaklanır ve içinde kendimizi mutlu hissettiğimiz cehaletin ötesine geçmeye dönük biteviye çabamıza layık bir ceza olarak sunulur (P iii 15, 17-19, 21; G 14, 16-17, 20).

Bu itibarla, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Rousseau'nun daha sonraki çalışmalarında en temel izleklerinden biri olarak geliştirdiği tarih felsefesinin ilk büyük beyanatını –kültürel ve sosyal anlamdaki görünür terakkimizin yalnızca ahlaki bozulmaya neden olacağı anlamında– içermektedir. Tarih felsefesi ilk *Söylev*'de tam olarak geliştirilmemiş ve anlaşılması güç bir haldedir ve yozlaşmanın gidişatıyla şartları hakkındaki üç tezden meydana gelir: İlk olarak, insanın masumiyet içeren en baştaki ilkel du-

rumundan tedrici olarak düşmekte olduğuna ilişkin öneri; ikinci olarak, sanatlar ve bilimler konusunda tam olarak gelişmemiş olan ulusların gelişmiş emsallerine göre ahlak anlamında üstün oldukları iddiası; ve üçüncü olarak, kültürel terakkilerinin ağırlığı altındaki önde gelen medeniyetlerin yozlaşmış oldukları tezi. Okurları açısından bu üç öneri birbirleriyle kolayca bağdaştırılabilir gibi görünmemektedir, zira Rousseau'nun ilkel insanın yaşam biçimine bahşettiği onur bir yanda, vahşi toplumu takip eden gelişmiş medeniyete sunduğu saygı diğer yanda, onun Aydınlanma döneminde moda olan şu önerisiyle birleşir; birkaç yüzyıl sürmüş olan Ortaçağ'a has barbarlık ve batıl itikat etkisi altında, insanlık tarihi, başlangıçtaki cahilliğimizden daha kötü bir seyir izleyen bir geri dönüşle kesintiye uğramıştır. Metninin sonunda, Rousseau, başımıza gelen talihsizliklerin gerçek kaynağı olarak sanatların ve bilimlerin kendilerine değil, vasat insanlar tarafından kötüye kullanımına dikkat çektiği, tamamıyla yeni bir iddia geliştirmeye soyunur. Söz konusu metni, insan ruhunun ihtişamı onuruna anıtlar inşa etme görevi için bilim adamlarına ve sanatçılara güvenilmesinin iyi olacağı gözlemiyle sonuca bağlar. Geriye kalan biz önemsiz fanilerse, diye haykırır Rousseau, kendilerine yazgılı olduğumuz müphemlik ve vasatlıktan daha fazlasına heveslenmemek durumundayızdır. Rousseau'nun hangi nedenle sanatlar ve bilimlerin eleştirisiyle cehalet, masumiyet ve ortak insanlık gibi erdemlerin savunusuna uygun bu tip duyarlılıkları birlikte düşünmüş olduğunu anlayabilmek zordur (P iii 6, 22, 29-30; G 6, 20, 27-8).

Rousseau'nun zihni, kültürel gelişmenin yozlaşmamıza yaptığına inandığı katkının boyutları konusunda ber-



DISCOURS
QUI A REMPORTÉ LE PRIX
A L'ACADEMIE
DE DIJON.
En l'année 1750.

PAR UN CITOYEN DE GENEVE.



A GENEVE,
Chez BARILLOT & fils.

Resim 7. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'in (1750) kapağı ve başlık sayfası.

rak değildir. Ortaya attığı tez, basitçe söylenecek olursa, sanatlar ve bilimlerdeki ilerlemenin ahlaki düşüşe neden olduğu tezidir, ama o aynı sanatların ve bilimlerin bazı insanların ulaşmaya çalıştığı, bazılarının da keyfini çıkarttıkları tembellik, kibir ve lüksten beslendiğine kanidir. Bu çalışmasında, bir yandan kötülükleri istisnasız olarak bilgi ve kültür arayışında olmaktan türetirken, diğer yandan da sanat ve bilimlerin kaynağı olarak ahlaki zaaflarımızı gösteren Rousseau (P iii 17, 19; G 16, 18) gerçek manada bir karara varamamış gibi görünmektedir. Kararsızlığının nedenlerinden biri de, ortaya koyduğu iddiaların içerdiği pek çok öğeyi, yazılarını enine boyuna okuduğu, doğanın

sanat karşısındaki üstünlüğü, eşitsizliğin zalimliği veya medeniyetin yozlaşması üzerine yorumlarını kendi metninde onaylayıp alıntıladığı Montesquieu, Fénelon, Montaigne, Seneca, Platon, hepsinden öte, Plutarkhos gibi kendinden önceki düşünürlerden ödünç alınmış olmasıdır. Diderot, daha sonraları, *Claudius'un Hükümdarlıkları Üzerine Deneme* ve *Neron* adlı eserlerinde, 'sanatsal ve bilimsel tekamül karşısında Rousseau'dan önce yüz tane daha cehalet savunusu yapıldı' derken kesin olarak haklıdır. Ama ilk *Söylev*'in orijinallikten yoksun olmasının nedeni, yol göstersin diye Rousseau'nun başvurduğu aynı damardan çıkmış olan eserlerin etkisinin açıkça ikinci el bir etki olmasıdır – sözgelimi, İskitler hakkındaki mülahazaları Horatius, Almanlara dönük betimlemeleri Tacitus, İranlılar hakkındaki kabataslak betimlemeleri Montaigne ve Sparta-Atina karşılaştırması da, başta Bossuet ve tarihçi Charles Rollin olmak üzere, pek çok farklı yazardan gelmiştir. Söz konusu eserin türetilmiş olduğunu kanıtlayan en önemli husus, temel fikirlerini ifade etmek için kullandığı sözcükleri sıklıkla otorite kabul ettiği figürlerden almış olmasıdır.

Kaynağı açıkça belli olan pek çok atıf bir yana, *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'de, Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu* ve Bossuet'nin *Evrensel Tarih Üzerine Söylev* adlı eserlerinden kaynak belirtilmeden yapılmış alıntılar vardır; ayrıca, Plutarkhos'un *Yaşamlar*'ından kopartılmış bir sürü parçayla Montaigne'in *Denemeler*'inden sadece küçük bir bölüm için kaynak gösterilen en az on beş parça mevcutken, Rousseau'nun metninin son satırı Plutarkhos ve Montaigne'den beraberce adapte edilmiştir. Dom Joseph Cajot'nun 1776 tarihli *Rousseau'nun Eser Hırsızlıkları* baş-



Resim 8. Van Loo tarafından yapılmış Diderot portresi.

lıklı çalışması suçlamalarında bir miktar aşırıya kaçmış –ve pek çok durumda da yanılmış– olabilir, ama *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev* Rousseau'nun eserleri arasında bu tip şüpheleri çeken yegâne çalışmadır. Polemikçi tonuna karşın, söz konusu iddianın özel olarak başka bir çalışmayı hedef aldığını söylemek zordur ve Rousseau adı geçen kaynaklara onları özetlemek ve kendi düşüncelerine ağırlık vermek için dönmüş görünür. Bu nokta dikkate alındığında, birinci ve ikinci *Söylev*ler arasındaki farkın daha yalın olması çok zordur, çünkü *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'de kendisini önceleyenlerce ortaya konulmuş farklı görüşleri çürütmek konusunda başarılı olmuşken, *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de, bu metinde bahsi geçen figürlerin çoğunu çürütme girişiminde bulunmuştur. İlk büyük eseri, hayatının geri kalanı boyunca kendisinden vazgeçmeyeceği ve dostları tarafından kendisine ait en merkezi öğreti olarak bilinen tarih felsefesinin dile getirildiği eseridir. Sahip olduğu kimlikle ve yazarlığıyla övündüğünü gösteren "Cenevre Yurttaşı" imzasıyla tezyin edilmiş ilk eserinden başkası değildir bu. Ama yazınsal kariyerine başlarken bu ilk eseri en az karakteristik ve en az kişisel başarısı olarak kendini göstermiştir.

Rousseau bir yazar olarak gelişmesini yayımlanmasından hemen sonra *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev* etrafında patlak veren ve etkileri en az üç yıl devam eden tartışmaya borçludur. Söz konusu tartışma süresince, filozof, eserinin haklılığını eleştirmenlere karşı savunmak için orijinal iddialarını birleştirmiş, ayrıntılandırmış ve rafine etmiş, bu sayede de onları ilk formüle edildikleri andakinden daha farklı bir hale getirmiştir. Kendisi aleyhine iddia-

lar ortaya atanların tamamını yanıtlamak için herhangi bir çaba göstermemiş olsa bile, özel olarak dikkatini çekmiş olan altısını çürütmek için çabalamıştır. Eleştirmenlerinin birçoğu onu ahlaki düşüşümüzün başlangıç noktasını tam olarak tespit etmekte başarısız olmakla ve böylelikle de Avrupa'nın asırlar süren barbarlık dönemini onun hemen arkasından gelen bilimlerin yeniden doğuşuna tercih etmekle suçlamışlardır. Diğer yandan, söz konusu eleştirmenlerin pek azı, kendini antik dönem İskitlerinin yabani doğasını yanlış anlamasında veya daha önce övgüyle bahsetmiş olduğu Seneca gibi figürlerin edebiyatın ahlakı yozlaştırmaktan ziyade iyileştirdiğine inandıklarını es geçmiş olmasında gösteren genel eğitim-öğretim eksikliğini kınamıştır. Rousseau bu iddiaları 'Başrahip Raynal'a Mektup'unda yanıtlamış, amacının sanatlar ve bilimlerdeki gelişmelerle ahlaki yozlaşma arasındaki rabıtayla ilgili genel bir iddia ortaya atmaktan ziyade belli başlı olayların gelişimini takip etmek olduğunu ve eleştirmenlerin amacını yanlış anladığını iddia etmiştir (P iii 31-2; G: 29-30).

Söz konusu genellik tezini *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de daha derinlemesine incelemiş, dikkatini lekelenmemiş antik çağ medeniyetlerinden tarih öncesi insana, hatta tarihsel araştırmanın gerçek özelliklerini aydınlatmasının artık mümkün olmadığı kadar uzak bir geçmişe ait olan insanlık durumuna çevirmiştir. İlk *Söylev*'in yayımlanmasından sonra Rousseau tabi olduğumuz yozlaşmanın nihai kaynaklarına gitgide daha fazla yoğunlaşırken, bunun farklı kültürlere has dışavurumlarından uzaklaşmıştır. Buna karşın, paradoksal bir şekilde bakışlarını en uzak geçmişimize dikerken, kullandığı kanıtlar çağdaş dünya-

dan devşirilmiş ve antik çağın kahraman ve bilgelerinden ziyade, şimdiye kadar insanlık tarihine özgü acılardan kaçınabilmiş olan vahşilerle dolmuştur. 1750'lerin ortalarına gelindiğinde, Plutarkhos'un saygıdeğer *Yaşamlar*'ına duyduğu bağlılığı *Manon Lescaut* yazarı Başrahip Prévost'un editörlüğünü yaptığı *Genel Seyahatler Tarihi* için duyduğu coşkuyla dengelemiştir. İnsanın doğası ve kültürü arasındaki, Rousseau'nun keskinleştiğini ve cüretkârlaştığını gözlemlediği ayrım kadar, bu farklılıkları resmetmek üzere onun ortaya koymuş olduğu iddialar da keskinleşip cüretkârlaşmıştır. Erken dönemine ait toplum kuramının gelişim sürecinde, tarih öğrenimine ait eksiklikleri bir bütün olarak insan ırkının içine düştüğü çıkmaz durumlara dair spekülatif içgörülerinin genişliği ve derinliği tarafından kısa zamanda telafi edilmiştir.

İlk *Söylev*'in eleştirmenlerinden birçoğu, onu mit ve şiirde var olan ama gerçeklikte mevcut olmayan kadim altın çağ kuruntusunu hortlatmakla suçlamışlardır. Özellikle Borde'un 1751'de yayımlanan *Sanatlar ve Bilimlerin Avantajları Üzerine Söylev*'ine verdiği yanıtta, Rousseau, kadim altın çağ idealinin tarihsel bir göz aldanması değil, felsefi bir soyutlama olduğunu ve kendimize ilişkin anlayışımız ve esenliğimiz bakımından erdem kavramının kendisinden daha az gerekli olmadığını iddia etmiştir (P ii 80; G 71). Düzmece erdemlerin veya antikitenin kayıp masumiyetinin kurtarılmasını teşvik etmek üzere tarihimizin geçmişini ve şimdisini sırayla yan yana dizmemiştir. Kaynağını birinci *Söylev*'de bulan iki çalışmasında, yani Polonya Kralı Stanislaw'ı muhatap alan 'Gözlemler'inde ve *Narcissus*'a yazdığı önsözde, bir halkın bir kez yozlaştıktan sonra geri-

sin geri erdemli bir hale dönmesinin mümkün olmadığını iddia edip bu teze hayatı boyunca bağlı kalmayı sürdürmüştür. Her şeyden önce, matematikçi ve tarihçi Joseph Gautier tarafından ileri sürülen, kültürümüzün yıkılması ve kütüphanelerimizin yakılması gerektiğine inanan bir cehalet savunucusuna dönüştüğü yönündeki tespite fazlasıyla gücenmiştir. Verdiği yanıtta, pek tabii ki Avrupa'yı gerisin geri bir barbarlık durumuna sokmamamız gerektiğini; kütüphanelerin, akademilerin ve üniversitelerin yok edilmesini, hele ki toplumsal tahribatı hiçbir surette savunmadığını söyler (P ii 971-2; P iii 55-6, 95; G 50-1, 84-5, 103). Medeni insan açısından doğa durumuna geri dönmek, masumiyeti geri kazanmaktan veya ahlaksızlığı yok saymaktan daha olası değildir. *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'e yönelik itirazları takip eden Rousseau, her zaman, ahlaki anlamda dürüst olan bir yurttaşın kendi yolunu hayal gücünün ürünü olan kadim bir cennetten ziyade bu dünyada çizmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hayatının sonuna doğru kabullenmeye başladığı yalnızlık ve doğayla bütünleşme seçeneklerini modern devletlerin inancını yitirmiş öznelerine tavsiye edilebilecek alternatifler olarak görmemiş, ima ettikleri açısından fikirlerinin ne ütopik ne de şiddet yüklü olduklarını inatçı bir biçimde savunmaya devam etmiştir.

Buna karşın, eleştirmenlerine ait bazı itirazların gücünden etkilenmiş, fırsat buldukça da kuramının bazı kısımlarını değiştirmiş veya terk etmiştir. Dolayısıyla, Kral Stanislaw erdem ve cahillik arasındaki bağ üzerine açıklamalarına meydan okuduğunda, alkış tuttuğu kültürsüz insanın bazı hallerde iyi huylu olmak yerine merhamet-

siz olmasını temel alarak, gelen itirazı dikkate almış, biri nefret uyandırıcı ve korkunç, diğeri alçakgönüllü ve saf olmak üzere iki cahillik biçimi arasında bir ayrım yapmayı önermiştir (P iii 53-4; G 48-9). Fakat, daha fazla ayrıntıya girmeksizin, bu yanıtın ikna edici olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla, Rousseau, sonraki yazılarında ilkel insanın ahlaki masumiyetini aynı insanın öğrenim eksikliğine atfetme konusunda daha tereddütlü davranmıştır. 1740'ların başlarında arkadaşlık etmiş olduğu filozof Charles Borde, *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'in yazarının, barbarca fetihleri masumiyetten ziyade adaletsizliklerinin işareti olan medenileşmemiş halkların askeri cesaretini överken bilgece davranmadığını iddia etmiştir. Rousseau, birbirimizi yok etmenin doğal kaderimiz olmadığı kabulünden yola çıkarak, bu itiraza hak vermekte gecikmemiştir. İlk başta, kendini fetih uğruna savaşa adamanın bağımsızlığını korumak için gösterilen kavga hevesinden tamamen farklı olduğunu söylemişse de (P iii 82; G 72), askeri cesaret idealini resmetmek üzere bir daha ilk *Söylev*'de kullandığı parlak renklerin tam olarak aynısını kullanmamıştır. Roma Cumhuriyeti'ndeki özgürlüklerin yurttaşlardan müteşekkil milisler tarafından askıya alındığı yolundaki Machiavellici inancından hiçbir zaman vazgeçmemiş, ama *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de ve sonrasında tüm savaşları suça bulaşmış, cinai, alçakça ve savaşanlar açısından amaçsız sıfatlarıyla tasvir etmiştir.

Rousseau eleştirmenlerine çok az taviz vermiş, diğer suçlamaları da kuramının geliştirilmesi açısından üretici bir işlevle donatmıştır. Bu, özellikle ahlaki yozlaşmayı öğrenimden ziyade aşırı zenginliğe bağlayan Stanislaw ve

Borde'un ortaya attıkları iddialara verdiği karşılıklar ve ulusların yozlaşmasını son tahlilde siyasi nedenlere bağlayan Borde'a verdiği cevaplar için doğrudur. 'Gözlemler'de farklı âdetler, iklim, yasalar, ekonomiler ve hükümetlerin insanın ahlaki özelliklerinin oluşumunda fire vermeksizin rol oynadığını kabul eder (P iii 42-3; G 39) ve ondan sonra da bu tip faktörlerin etkisini daha dolaysız bir tarzda vurgulamaya dikkat eder. Sözgelimi, Borde'a verdiği 1752 tarihli 'Son Karşılık'ta yozlaşmamızın ana nedeni olarak mahkûm ettiği lüks düşkünlüğünün kendisini de büyük ölçüde modern dünyada tarımın gerilemesine bağlamıştır (P iii 79; G 70). Aynı metinde ve daha sonra *Narcissus* için kaleme aldığı önsözde ilk defa özel mülkiyetin menfur etkisinden bahseder. 'Son Karşılık'ta, Borde tarafından ortaya atılan ve en ilkel durumunda insanın azgın ve saldırgan olması gerektiğini savunan iddiaya meydan okumak için sahiplik kavramı ve söz konusu kavramın bir uygulaması olarak yeryüzünün efendiler ve köleler arasında ikiye bölünmesiyle uğraşmıştır. 'Şu dehşet verici sözler, yani *ben* ve *sen* icat edilmeden önce,' diye haykırır ve devam eder, 'başkaları açlıktan ölürken aşırılıklara tamah eden iğrenç insanlardan önce, atalarımızın günahlarının neler olabileceğini çok merak ediyorum' (P iii 80; G 71). *Narcissus*'a yazdığı önsözde, buna karşıt olarak, vahşiye ait olan ahlaki yüklemlerin Avrupalınınkilerden bariz bir biçimde üstün olduğu iddiasına odaklanır ve bunun nedenini de vahşilerin medeni dünyada insanların birbirini küçümseyip düşman haline getirmelerine vesile olan açgözlülük, kıskançlık ve kandırma gibi itiyat haline getirilmiş kötülüklerle tahrip edilmemiş olmalarına bağlar. Orada, '*mülkiyet* söz-

cüğünün vahşiler arasında neredeyse hiçbir anlama gelmediğini' yazar. 'Onların bu sözcük etrafında kümelenmiş çelişen çıkarları yoktur; hiçbir şey, medeni insanlar arasında olduğu gibi, onların birbirini aldatmasını sağlayamaz' (P ii 969- 70 n; G 101 n). *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'e yönelik eleştirileri hedef alan bu iki pasajda, Rousseau'nun daha sonra *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de bir meydan okuma –burada Locke'un mülkiyet kuramına bir meydan okuma– biçiminde yorumladığı, erken dönemine ait iki büyük iddiasına rastlamak mümkünüdür.

O aralar Rousseau siyasal etmenlerin rolüne daha yakından bakmaya başlamıştı. *Narcissus*'un önsözünde, çağdaş topluma mal edilebilecek kötülüklerin daha önce pek çoklarınca tanımlanmış olduğunu, ama başkaları problemi sadece algılarken kendisinin problemin sebeplerini ve 1753 yılında öğrenmiş olduğu, kötülüğün kaynağını doğamıza değil de başımızdaki kötü idarecilere bağlamak gerektiği yollu asli gerçeği açığa çıkartmış olduğunu belirtir (P ii 969; G 101). İki yıl sonra, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de bu konuya bir kez daha değinir ve şöyle yazar: 'Halklar, uzun vadede yönetimler kendilerini neye dönüştürüyorsa o olurlar' (P iii 251; S 13). Aynı konuya sonraki on yıllık zaman dilimi içinde kaleme aldığı *Christhope de Beaumont'a Mektup*'ta bir kez daha değinmiş ve medeni insanın sahte davranışını süreklilik arz eden tiranlığın doğamız üzerinde etkin olmasına vesile olan 'toplumsal düzen'imize bağlamıştır (P iv 966). 1770 yılı civarında, *İtiraflar*'da, bu ilkenin doğruluğunun kendisi için otuz yıl önce bile, yani ulusun başındaki yönetimin eksikliklerinden kaynaklanan korkunç sonuçların yöre insanını etki-

lediğine tanıklık ettiği Venedik'teki kalışı süresince bile aşikâr olduğunu belirtmiştir. Farklı ortam ve biçimlerde ayrıntılandırılması Rousseau'nun hayatı ve külliyatı içinde önemli bir yer tutan bu fikrin ilk ortaya konuluşuna, böylelikle, *Narcissus*'un önsözü ev sahipliği yapmıştır.

Refah ve zenginliklerin ahlaki yozlaşmamıza yaptığı katkı göz önüne alındığında, Rousseau, Stanislaw ve Borde'un fikirlerine yalnızca kısmen katıldığı izlenimi vermiştir. 1750'lerin ilk döneminde kaleme alınmış ve tamamlanmadan kalmış çeşitli yazılarında, özellikle de 'Lüks, Ticaret ve Sanatlar' başlıklı kısa metinde, komşularının önüne geçme hırslarını insanların açgözlülüğünün bir dışavurumu olarak kabul eder. Öyle ki, insan ilişkilerine altının girmesiyle birlikte ona eşlik eden gelir dağılımında eşitsizlik ortaya çıkmış, bu da sırasıyla yoksulluk ve fakirin zengin tarafından küçük görülmesi gibi birtakım kötülüklere çanak tutmuştur (P iii 522). Zenginliklerin birikmesinin insan türünün ahlaki yozlaşması üzerinde sahip olduğu payın farkına vardığında dahi, bunun ahlaki çöküşün en başta gelen nedeni olmadığında ısrar etmiştir. Buna zıt olarak, 'Gözlemler'de refah ve yoksulluğun toplumdaki eşitsizliği belirlemekten ziyade yansıtan bağıl terimler olduklarını yazar. İlk söylevde bir tasvirini ortaya koyduğu kötülük soykütüğünü yeniden düzenleyerek, ahlaki yozlaşmamızın kasvetli düzeni içindeki en yüksek mevkiin eşitsizliğe verilmesi; eşitsizliğin sırası geldiğinde lüks ve tembelliğin büyümesini mümkün kılacak olan refah tarafından takip edilmesi; bunun da bir yanda sanatların, diğer yanda bilimlerin ortaya çıkmasına vesile olması gerektiğini öne sürer (P ii 49-50; G 45). Sanatlar ve bilimleri –eleştir-

menlerinin beklediği üzere– ilk sıraya değil de son sıraya koyduğu argümanın yeni uyarlamasıdır bu…

Görüşlerindeki değişimi koşullayan gerekçelerin en azından bir bölümü 'Gözlemler'de ve *Narcissus*'un önsözünde bulunabilir. Burada, Rousseau, kültürün ilerlemesi her ne kadar bir kötülükler katarının bütününden sorumluysa da, bizim temeldeki *arzu*muzun, tahsilli insanların medeni toplumda sahip olduğumuz ahlakın altını oyan kazanımları yerine, öğrenimin kendisi yardımıyla parlamak olduğunu iddia eder. Çünkü, diye düşünür filozof, kültür arayışımız her şeyden önce kendimizi komşu ve hemşehrilerimizden ayırma yönündeki kararlılığımızı ifade etmektedir. Her iki metinde de, belki de onsekizinci yüzyılın şafağındaki Fransa'da otuz yıldan fazla bir süreliğine mayalanmış olan antikler ve modernler tartışmasına Fénelon'un yaptığı temel katkının ortaya koyduğu ana hamleyi hatırlamak suretiyle, 'imtiyaz için esip gürlemek' üzerine kısa bir mülahazayı ayrıntılandırmaya gayret eder. Gelişmiş toplumlarda kullanılan nesne ve enstrümanları imal etmemiz konusunda bizleri teşvik eden başkalarının saygısına kumanda etme isteğimiz kendimizi mükemmelliğe adamamızdan daha çok önem taşır, öyle ki, medeniyet kamusal saygının eşit olmayan bir dağılımını tesis etme çabalarımızın gerçekleşmesinden ibaretmiş gibi görünür (P ii 965; P iii 19, 48; G 18, 43-4, 97). Rousseau, bireylere düşen yetenek payı kabaca eşit olmadığı sürece, ahlaki erdemin gerçek manada mevcut olamayacağını öne sürer. 'Gözlemler'de, yozlaşmaya karşı sahip olduğumuz tek tedbirin, şimdi artık geri döndürülemez biçimde kayıplara karışmış olan ve bir zamanlar masumiyetimizi koruyup erde-

min hakiki kaynağı haline gelmiş orijinal eşitlik olduğunu öne sürer (P iii 56; G 50-1). Böylelikle, sanat ve bilimlerde sivrilme için duyduğumuz iştahın, siyasette baskın olma arzusu –daha sonra, *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de dikkatini yöneltteceği bir duygulanım– diyebileceğimiz düzmece duygunun bir dışavurumu olduğu sonucunu çıkarmıştır.

Bu sebeple, Rousseau'nun *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'in eleştirmenlerine verdiği yanıtlar, onu ikinci *Söylev* ve sonrasında peşinden gitmeye devam edeceği daha siyasi, sosyal ve ekonomik iddialara yöneltmiştir. Ama o, insanlığın yozlaşmasından sorumlu olan nedensel etmenler olarak sanatların ve bilimlerin önemi konusunda taşıdığı fikirleri asla değiştirmemiştir. Buna karşılık, *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'i çevreleyen tartışma boyunca, başka faktörleri de oyuna dahil etmek üzere ortaya koyduğu iddiaları genişletirken bile, kibir, tembellik, lükse düşkünlük ve kültür arasındaki bağlantılarla ilgili olarak kaleme almış olduğu ödüllü denemesinde ortaya koyduğu iddiaları kendisiyle tutarlı bir biçimde yeniden onaylamakla yetinmiştir. Bir anatomi ve cerrahi profesörü olmanın yanında Rouen Akademisi'nin daimi sekreteri konumundaki Claude-Nicolas le Cat, eleştirmenlerinden biri olarak, ona kültürün tam olarak hangi alanlarına suçlama yönelttiği konusunda daha net olma çağrısı yaparak, Rousseau'ya düşüncelerinin gelişimi açısından faydalı olacak tamamıyla yeni bir cephe açmıştır. Pek tabii ki, Rousseau müziği yozlaşmamıza yol açan sanatlar ve bilimler arasına katmaktan imtina etmiştir. Le Cat heyecanla bu noktayı tespit ederken, *Ansiklopedi*'nin müzik konusunda en fazla katkı sunan ana müelliflerinden birinin, bu sana-

tın ne denli kullanışlı ve avantajlı olabileceği, hatta, en azından kendi ortaya koyduğu genel iddiaya ne şekilde bir istisna teşkil edebileceği konularında kendinden emin olduğunu düşünmüş olmalıdır.

Le Cat'nın varsayımının yanlış olma ihtimali pek yoktu. 1753 yılında, Pergolesi'nin *Serva Padrona* adlı temsiliyle İtalyan *komik opera*sı etrafında dönen, Paris operasıyla Fransız sarayını müzikal hiziplere bölen ve *Querelle des Bouffons* adıyla bilinen bir tartışmanın en hararetli anlarından birinde, Rousseau, üç yıl önce *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'in kışkırttığı protesto dalgasından bile daha büyüğüne neden olan *Fransız Müziği Üzerine Mektup*'u yazmıştır. Bu yazıda, Rousseau, sesli harflerinin sesletimindeki tatlılık, ses tonunun değişimlerindeki yumuşaklık ve daha isabetli bir ölçüyle şekillendirilmiş konuşma tarzları hesaba katıldığında, bazı dillerin müzik için diğerlerine kıyasla daha uygun olduğunu iddia etmiştir. Rousseau, bu dillerin, hepsinden de öte özel olarak İtalyancanın temiz melodik entonasyonla şarkıdaki ifadeye daha iyi gittiğini; Fransızca gibi dillerin ise çın çın öten seslilerden mahrum ve zarif şarkıların seslendirilmesine izin vermeyecek kadar kaba sessizlerle dolu olmakla ayırt edilebildiklerini ve bu tip bir kekemelikten mustarip dilleri konuşan ulusların mensuplarını yazdıkları müziği armonik eşliğin keskin gürültüsüyle süslemeye mecbur ettiğini düşünmüştür. Fransız dilinin basit şarkılara eklemlenmesi bu nedenle imkânsızdır ve eğer Fransız insanı kendisine has bir müzikal form arayışına girerse, yazının son satırında belirtmiş olduğu gibi, bu onlar için daha bile kötü olur. Bu kışkırtıcı çalışmayla karalama mahiyetindeki mülahazaların hemen

LETTRE

SUR

LA MUSIQUE

FRANÇOISE,

Par J. J. Rousseau.

Sunt verba & voces, prætereaque, nihil.

DEUXIÈME ÉDITION.



M. DCC. LIII.

Resim 9. *Fransız Müziği Üzerine Mektup*'un ikinci baskısının (Paris, 1753) başlık sayfası.

akabinde, Rousseau, halkın beğenisine hakaret ettiği için yaygın bir biçimde kınanmıştır. *Fransız Müziği Üzerine Mektup* her ne kadar bir isyan patlamasına vesile olmamışsa da, Rousseau'yu hayatında ilk kez Fransız devletinin düşmanı konumuna düşürmüştür. Voltaire'in daha sonra farkına varacağı gibi, Rousseau, siyasi anlamda, başka herhangi bir yerde, müzik üzerine yorum yaparken olduğu kadar coşturucu olmamıştır.

Le Cat, orijinalinde Rousseau'nun *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'in bir parçası olarak taslağını hazırladığı ve ölümünden sonra, 1781'de basılan *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* adlı kitabının iki bölümü olarak basılmış olan kısmı okuyabilmiş olsaydı, müziğin, Rousseau'nun *Sanatlar ve*

Bilimler Üzerine Söylev'de ortaya koymuş olduğu genel savı açısından bir istisna teşkil etmediğini anlayabilirdi. Bilakis, Rousseau'ya göre, ahlaki yozlaşmanın en net şekilde ortaya çıktığı alan müziğin gelişim tarihidir. İlk diller, diye iddia eder *Deneme*'de Rousseau, dünyanın, iklimin ılıman ve toprağın verimli olduğu güney yarımküresinde ortaya çıkmış olmalıdırlar. Ritmik ve melodik bir karaktere sahip olmuş olmaları gerekir. Mensur değil, manzum karaktere sahip ve konuşulmaktan ziyade şarkı olarak söylenmiş olmaları beklenir. Dolayısıyla, temel dürtülerinin ilk dile getirilişinde, atalarımızın büyüleyici olduklarını düşünmek normaldir (P v 407, 410-11, 416; G 278, 282, 287). Ama kuzeyin çetin koşullarında ortaya çıkan dillerin insanların tutkularından ziyade ihtiyaçlarını ifade etmesi, daha az davudi ve daha tiz olmuş olması beklenir (P v 380; 407-9; G 253; 279-81). Barbar istila dalgası içinde Akdeniz'in en sonunda fethedilmiş olmasıyla birlikte, daha önce insani duyguların ifadesi olarak işlev görmüş olan tatlı entonasyonun önceliğini Kuzey insanının gırtlaktan gelen, kesik kesik konuşması almıştır (P v 425-7; G 296-8). 'Telaffuzdaki melodik formlar bastırılmış olmalı,' diye düşünür Rousseau ve söylediklerimizin başlangıçtaki cazibesini kademeli olarak kaybetmiş olması gerektiğini ekler. Barbar yasası ve tarımsal işgücünün egemenliği altında, can sıkıcı düzyazı şiirsel şarkı karşısında öncelik elde etmiş, düzyazının ortaya çıkmasıyla, özellikle Fransızca, İngilizce ve Almanca gibi diller mensur bir karakter kazanmışlardır (P v 392; 409; G 265, 280-1). Mensur dillerin temellük edilmesiyle semantik bileşeninden mahrum kalan müzik anlamsız bir hale gelmiş, bundan sonraki gelişimini ise, yerel şarkıların

doğal zevkinin tadı yerine, yapay zevkler veren insanların söyledikleri üzerine akor kalıpları yerleştirme uygulamasını ortaya atan Gotik armoniye borçlu olmuştur. Tüm bu faktörlerin baskısı altında vokal müzik yerini enstrümantal müziğe ve melodik nağmelerin mahareti yerini aralıkların hesaplanmasına bırakmış olmalıdır (P v 424; G 295). Nesrin rafine edilmesi konuşmadan ziyade yazıda gerçekleşmiş olmalıdır. Nesrin içindeki anlam ise ifade gücünden ziyade dilbilgisi kurallarının kesinliği ve kişinin kendi duygularından emin olabilmesi için başvurmak durumunda olduğu terimler sözlüğü sayesinde aktarılabilir (P v 386, 415; G 2585, 286).

Sanki Le Cat'nın tarih felsefesine meydan okumasını karşılıksız bırakmamak için, Rousseau, yazdığı denemenin son bölümüne 'Dillerin Yönetimle İlişkisi' diye başlık atmış ve orada müzikten ayrı düşmüş olan dillerin özgürlüğe muhalif olduklarını savunmuştur. Mensura dayalı retorik süfli tavırlar esinlerken, diye düşünür Rousseau, ton ve ritmin eksikliği yüzünden boşa çıkan konuşma ancak boş insanların varlığına neden olur. Modern Avrupa'da tedavülde olan diller yalnızca yakın mesafe konuşmalara ve tonlama, ruh ve tutkudan yoksun kalmış zayıf sesleriyle birbirine mırıldanan insanların etkisiz gevezeliklerine uygun hale gelmiştir. Söylevlerimiz daha önce sahip oldukları müzikal özellikleri yitirdikçe orijinal gücü ve açıklığından mahrum kalmış, sonunda da şahsiyeti ve amacı kalmamış bireylerin sönük homurdanmalarına dönüşmüştür. Ve bu günümüz dillerinin özgül boyutuna karşılık geliyorsa, bunların kamusal tezahürü Rousseau'ya göre çok daha bunaltıcıdır. Başkalarını yöneten ama bizzat söyleyecek bir şeyi olma-

yan insanlar, halk onlara ölçüsüzce ve anlaşılmaz sözlerle bağırılıp çağrılmadan veya vaaz edilmeden bir araya geldiğinde çaresizdir. Yöneticilerimizin duyuruları ve rahiplerimizin yakarışları sürekli olarak duyarlılıklarımızı istismar eder ve bizi uyuşturur. Gerek dini gerekse de seküler şarlatanlar tarafından atılan çetrefil nutuklar modern dünyada popülerlik kazanmış olan belagatin tek biçimi haline gelmiştir (P v 428-9; G 299).

Böylelikle, dilin hem özel hem de kamusal yüzleri, diye sonuca bağlar Rousseau, toplumlarımızın içine düştüğü, açık bir şekilde alçalmış durumun isabetli bir portresini sunar. Karşılıklı konuşma imalı ve kapalı bir hale gelip de siyasi söylem çoraklaşmışken, orijinal konuşma tarzlarımızı ancak ve ancak insanları uzun münakaşalar ve rahip kürsüsünden öğrenilip ezberlenmiş konuşmalarla yönetenlerin lâl olmuş dinleyicilerine dönüşerek güncellemeyi başarmışızdır. Retoriğin bu sapkın biçimleri bile bizleri bize ayrılan yerlerde tutmak üzere artık gerekli olmadığı için, modern devletin yöneticileri, otoritelerini popüler mitingler ve kongreler toplamadan da koruyabileceklerini doğru bir biçimde idrak etmişlerdir. Bunların yalnızca tebaalarının dikkatini mübadele edilebilecek pek çok şeye ve kendilerinin hâlâ iletmek isteyebilecekleri pek çok düşüncenin dışına yöneltmeleri gerekir, öyle ki, aldıkları son biçimle bir zamanlar memnuniyetimizi ifade etmiş olan entonasyonlar artık alışverişlerimizi ifade eden terimler olarak yeniden yapılandırılmışlardır. Nitekim, *aimez-moi**

* "Sevin beni."

sözcüklerinin geçmişte *aidez-moi** sözcüklerince ikame edildiği aşikâr olduğundan, şimdi birbirimize *donnez de l'argent*** dışında söyleyecek sözümüz kalmamıştır. *Toplum Sözleşmesi*'nin üçüncü kitap, onbeşinci bölümünde, Rousseau, bu sefer siyasi değil de müzikal boyutunu dışarıda bırakarak aynı argümanı takip etmiştir.

Dillerin Kökeni Üzerine Deneme, pek tabii ki, Le Cat'nın *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'e yöneltiği itirazlar yanında pek çok başka şeyden de ilham almıştır. Rousseau'nun kendi tanıklığına göre, deneme, aslen *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'in bir bölümünü meydana getirmiş, ama sonra çok uzun ve uygunsuz olduğu için yazarı tarafından geri çekilmiştir. Rousseau, 1755 yılında, bu denemeyi *Ansiklopedi* için kaleme almış olduğu müzik konulu makalelerine Rameau tarafından yöneltilen eleştirileri yanıtlamak için yazdığı *Melodi İlkesi* adlı kitabına eklemiş, ama sonra oradan da çıkartmıştır. *Deneme*'de melodinin armoniye göre önceliğine yapılan vurgu Rousseau ve Rameau arasındaki bir anlaşmazlığın merkezinde durur; öyle ki, Rameau hayatı boyunca armoninin melodiye önceliğini savunmuş ve bunu da tınlamakta olan melodinin *temel bas hattı* kavramsallaştırmasının ışığında açıklamıştır. Ama *Deneme*'de Rousseau'nun ortaya koyduğu müzik ve dil incelemesi, filozofun tarih felsefesinin özüne ait bir parça olarak görülmelidir ve medeniyetteki gelişmenin ahlaki yozlaşmaya yol açtığına dair iddiasının zengin ayrıntılarla bezeli bir resmini meydana getirir. Buraya kadar, Le Cat'nın başta-

* "Bana yardım edin."
** "Biraz para veriniz."

Resim 10. Melodi İlkesi adlı metnin başlık sayfası.

ki savına getirdiği itirazı olabilecek en dolayımsız biçimde ele almıştır. Borde'a verilmiş *Son Yanıt*'ta geçen bir notta, Rousseau, tüm aleyhtarlarının kendi savı hakkında ortaya koydukları makul şikâyetleri öngörmüş ve onlardan peşinen bahsetmiş olduğunu öne sürmüş (P iii 71-2; G 64),

ama bu yolla ne söz konusu şikâyetlerin hakkını teslim etmiştir, ne de içlerinde geçen yeni konuları kendi verdiği incelikli yanıtlar sayesinde öne çıkartmıştır.

Ama ilk *Söylev*'e gelen itirazlardan en az biri Rousseau'nun erken dönem yazılarında yanıtlanmadan kalmıştır. Anonim bir eleştirmen, Rousseau'nun iddialarının pratik sonuçlarını sunmayı ihmal etmiş olduğunu ve kendi formüle ettiği bir soruna herhangi bir çare önermediğini söyleyerek sızlanmıştır. Borde'a yazmış olduğu 'Son Karşılık' başlıklı yazısında, Rousseau, bu eleştirinin gücünü kabul etmiş, yalnızca kötülüğü gördüğünü ve onun kaynaklarını konumlandırmaya çalıştığını belirtmekle yetinmiştir. Hayatının bu aşamasında, söz konusu çareyi aramanın başkalarına bırakılması gereken bir görev olduğunu iddia etmiştir (P iii 95; G 85). Ne *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de, ne de 1750'lerin başlangıcı ve ortalarında kaleme aldığı metinlerde söz konusu meydan okumaya karşılık vermiştir, ama onu bütün bütün bir kenara bıraktığı da söylenemez. Bu dönemine ait olan ve daha sonra yazdığı ama yayımlatma amacı gütmediği bazı eserlerinde, Rousseau, hayal gücünü radikal değişim telkin eden bir düşün peşine düşmesi için özgür bırakmıştır. *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk versiyonlarından biri olan ve *Ansiklopedi*'de Diderot'nun bazı mülahazalarına verdiği yanıtları da kapsayan *Cenevre Elyazması*'nın ilk kitabının üçüncü bölümünde bu durum olduğu gibi geçerlidir; öyle ki, burada 'genel olarak toplumun kusurunu düzeltmek için yeni bir işbirliği kurulması' yönünde bir çağrı yapmıştır (P iii 288; S 159). Sonuç olarak, *d'Alembert'e Mektup* ile *Toplum Sözleşmesi*'nin son basımında, insanoğlunun unutup gittiği sivil toplum ideal-

lerine taze bir nefes üfleme çabasıyla ahlaki duyarlılığımızı yozlaştırmaktan ziyade yükseltecek bir dizi ilke önermiştir. Bu öneriyi yapmasındaki tek amaç, kendisinin aralarında bulunmasını toplumsal bir tehdit telakki eden, doğup büyüdüğü Cenevre ile vatandaşlığını sonradan benimsediği Fransa'nın önde gelen otoritelerine seslenmektir.

III. Bölüm

İNSAN DOĞASI VE SİVİL TOPLUM

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev, Rousseau'nun erken dönem yapıtları içinde en önemli ve esaslı olanıdır ve *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'le birlikte en geniş çaplı etkiyi yapmıştır. Diğer yandan, bu kitabın okurları üzerindeki etkisi *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev* veya *Fransız Müziği Üzerine Mektup*'u selamlayan kamusal tepki gibi ani ve şiddetli olmamıştır. Çünkü, ilk *Söylev*'den farklı olarak, son düzenlenen yarışmalarından birine katıldığı Dijon Akademisi'nin ödülünü kazanamamış ve ayrıca, Fransız ve İtalyan müziği ve politikasının yandaşları arasında güçlü tepkileri harekete geçirmiş olan *Querelle des Bouffons*'a dönük katkılarındaki güncellikten de yoksundur. Önceki eserlerinin retorik gösterileriyle daha az süslenmiş olan bu eserde, Rousseau'nun tarih felsefesinin en olgun formunda ortaya çıkışını imleyen ve siyasi ve sosyal dil kullanımı açısından bir ilk olma özelliği taşıyan, çok daha sert iddialar vasıtasıyla medeniyete ve onun tuzaklarına ilişkin derin çözümlemeler yapılmıştır. Fransa'daki

eleştirmenlerden bir miktar övgü alır ama daha çok düşmanlık çekerken, yaptığı en büyük etki muhtemelen ilk olarak İskoçya'da hissedilmiştir. Adam Smith *Ahlaki Duygular Kuramı*'nı kısmen bu esere bir cevap olarak yazmış, Lord Monboddo, *Dilin Kökeni ve Gelişimi* başlıklı eserinde, büyük maymunların insancıllığı tartışmasını bu eserde yer alan önermelerin ışığında biçimlendirmiştir.

Almanya'da, Kant'ın *Evrensel Bir Tarih Fikri* ile Herder'in *İnsan Türünün Tarihi Üzerine Felsefi Fikirler*'i bu kitapta ortaya konan evrimsel öğretilerden esinlenmiştir – Kant kültürün arılaştırılması ve ahlakın geliştirilmesi arasında yapılan ayrımdan, Herder ise özellikle dilin toplumsal biçimlenişine ilişkin açıklamalardan etkilenir. Günümüzde ise Claude Lévi-Strauss, onu, antropoloji bilimine Aydınlama'nın açılış niteliğindeki katkısı addetmiştir. Bu eser, Rousseau'nun diğer yazılarına nazaran çok daha uzak bir antik çağı irdelemesine rağmen, hayatta olduğu süre içinde yayımlanmış büyük eserleri içinde en yenilikçi ve en radikal olanı diye nitelenmiştir.

Böyle bir şöhreti hak etmesini sağlayan faktörlerden birisi de, hem kadim hem de modern doğal yasa kavramlarıyla çağdaş toplum sözleşmesi kuramlarını da kapsayacak biçimde, önceki siyasi öğretileri eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmuş olmasıdır. Condillac'ın dil felsefesi ve Buffon'un doğal tarihi de bu eserin yakın ilgisine mazhar olmuşken, bu metnin sınırları dahilinde Rousseau'nun en keskin tahkikatına ve ayrıntılı kınamalarına maruz kalanlar Hobbes, Pufendorf ve Locke'un sosyal ve siyasi fikirleri olmuştur. Filozof, insanın ahlaki yozlaşmasıyla ilgili olarak bu düşünürler tarafından yapılan açıklamaların genel ola-

rak doğru bir terminolojiyle yapıldığına, ama kendi fikirlerinin gerçek ehemmiyetini yanlış değerlendirdiklerine kanidir. Bunlar, bir taraftan geçmiş yıllarda insanların nasıl olup da ahlaki yozlaşmayı hızlandıran kurumlara sevk edildiklerini açıklarken, diğer yandan da bir başka soruna –Rousseau'ya göre, sahte bir soruna– çözüm sağlıyor diye bu kurumları desteklemenin insan açısından bir görev olduğuna inanmışlardır. Hobbes, Pufendorf ve Locke'un yanlışlığını delillerle göstermesi aşağı yukarı izleyen sırayı takip etmiştir.

Söylev'in önsözünde insanlar arasında iki tür eşitsizlikten bahseder; bunlardan bir tanesi doğal ve fiziksel, yani bizim kontrolümüz dışındayken, diğeri bizim seçimlerimize bağlı olmakla ahlaki ve siyasidir (P iii 131; G 131). Bu iki eşitsizlik arasında, diye düşünür Rousseau, kökensel bir bağlantı yoktur, çünkü çoğunluğu yöneten azınlık tarafından ortaya sürülen egemenlik iddiaları, kuralına uygun oldukları kabul edilmediği ya da bu kabul doğanın bir armağanı olarak değil de kişinin başkasına devredebildiği bir şey olarak görülmediği müddetçe, herhangi bir yaptırım gücüne sahip değildir. Dünyanın tamamında geçerli olan ahlaki ve siyasi ayrımlar, bundan dolayı, bireyleri birbirinden ayırmaya yarayan fiziksel özelliklere atıfla gerekçelendirilemezler. Bunun tersi doğru olsaydı, gücün uygulanması, tek başına, bir itaat yükümlülüğünü doğurabilirdi ve insanlar bir şekilde korkularının uyanmasına yol açan nedenlerle aynı nedenler sayesinde komşularının saygısına hak kazanırlardı. *Toplum Sözleşmesi*'nde, Rousseau, uzun uzadıya gücün hakkın temeli olmadığını anlatır. Filozof aynı konumu *İnsanlar Arasındaki Eşitsizlik Üzerine*



DISCOURS

SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENS

DE L'INEGALITÉ PARMI LES HOMMES.

Par JEAN JAQUES ROUSSEAU

CITOYEN DE GENÈVE.

A AMSTERDAM,

Chez MARC MICHEL REY.

M D C C L V.

Resim 11. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev* (Amsterdam, 1755) adlı eserinin kapağı ve başlık sayfası.

Söylev'de de sürdürmüştür. Diğer toplum sözleşmesi kuramcıları ile birlikte, Rousseau, insanları toplum içinde ayırt etmeye yarayan kuralların aynı insanların rızasıyla egemen olmaya başlayacağına inanmıştır; öyle ki, söz konusu metnin birinci bölümünde, doğa tarafından üretilen eşitsizliklerin insanlar tarafından empoze edilen eşitsizliklere dönüştürülmüş olması gerektiğini savunur (P iii 160; G 158).

Rousseau, ikinci *Söylev*'inin ana konusunu, insan ırkının bu tip bir dönüşüme nasıl maruz kalacağının açıklaması olarak belirlemiştir. Doğa durumunda atalarımızın bir-

birleriyle ancak gündelik ve sık olmayan temaslar yaşamış olmaları beklenir. Bu yüzden, diye iddia etmiştir Rousseau, bireyler arasında çok eski tarihlere uzanan ayrımların herhangi bir sonuç vereceklerini düşünmek saçma olur. Buna karşılık, insanlar tarafından tespit edilen eşitsizlikler her topluluğun baskın özelliklerini oluştururlar (P iii 162, 193-4; G 159-60, 187-8). Orijinal durumlarında atalarımızın 'birbirleriyle ahlaki ilişkiler kurmalarının veya birbirlerine birtakım yükümlülükler dayatmalarının' (P iii 152; G 150) herhangi bir yolu yoktur. Ayrıca, doğal insanın kendisine benzeyen diğer yaratıklarla ne arkadaşlık etmeye, ne de onları incitmeye ihtiyaç duyduğu göz önüne alındığında, güçsüzlüğünün çekingenliğe ve gücünün de komşusu için bir tehdide dönüşebilmesi için toplumsal kurumların doğmasını beklemek gerekecektir. Ne var ki, toplumda, sabit ve belirlenmiş ilişkiler söz konusu olduğu sürece, insanlar arası ilişkilerden çıkacak olan eşitsizlikler bireyleri birbirlerine emir ve itaat kanalıyla sonsuza kadar bağlayacaktır.

Hobbes, Pufendorf ve Locke, doğa durumu hakkında ortaya koydukları düşüncelerden dolayı tamamen yanlış anlàşılmış oldukları için, buna zıt olarak, bireylerin güç bakımından eşit olmaları gerektiğini varsayma yanlışına düşmüşlerdir. Tüm bu düşünürler, bu eşitliğin sonucu olarak her insanın komşularından dolayı tedirgin olması ve onlar arasında rahatça yaşayamaması gerektiğini tasavvur etmişlerdir. Eşit becerilere sahip insanlar, diye iddia etmiştir Hobbes, başlarına gelebilecek her şeyin sorumlusu olarak aynı hedeflerin peşine düşebilirler; zira onları sükunete sevk eden ortak bir güç olmamış olsaydı, daimi bir savaş durumu içinde olurlardı (*De Cive*, Bölüm 10; *Leviathan*,

Bölüm 13). Barışa ulaşabilmek için insanlar yapay bir üst ya da ölümlü bir tanrı vazetmek zorunda kalmışlardır. Bu tanrı insanları birbirine karşı korumak için mutlak otorite konumundadır, öyle ki, eşitlikten doğabilecek bütün zararlı etkiler, çokluğun bütününü *Leviathan*'a tabi kılmak suretiyle aşılabilir. Dolayısıyla, Rousseau için doğa durumuna has eşitsizlikler insanoğlu açısından herhangi bir anlam ifade etmemelidir; öte yandan, Hobbes'a göre, efendisiz bir dünyada eşitliğin var olmak zorunda oluşu çok büyük önem taşır ve barışa ulaşmayı doğal olarak imkânsız kılan nedenlerden biridir. Benzer şekilde, Pufendorf için de orijinal durumdaki insanların kararsız bir tarzda eşit olmaları gerekir. Herhangi bir hayırseverlik veya dostluk itkisinden ziyade bencillik tarafından harekete geçirildiğimizi savunan Hobbes ile hemfikir olan Pufendorf, yine de doğa durumundaki insanın doğal güçlerle vahşi hayvanların insafına kalmış olması gerektiğini; pozitif değil, negatif anlamda hayatta kalabilmek için kırılganlık ve ürkeklik yüzünden bir araya toplandıklarını düşünmüştür (*De jure naturæ et gentium*, II iii 20). Bu, Pufendorf'un *socialitas* –kültürümüze özgü limitsiz yeteneklerimiz ve doyurulamaz iştahlarımız sayesinde karmaşıklık düzeyi gitgide artan toplumlar meydana getirmek için atalarımızı harekete geçirmiş olan bir itkidir– veya doğal toplumsallaşma öğretisidir. Buna bağlı olarak, siyasal toplumun büyümesi Hobbes'un tahmin ettiğinden daha kademeli bir şekilde gerçekleşmiştir, ama Pufendorf için söz konusu itki, benzer şekilde, mutlak bir hükümdarın yasasını kabullenmemizle birlikte doğal durum olan eşitliğe has kararsızlığın üstesinden gelmek için tasarlanmıştır. Sivil toplum veya me-

deniyet, bu şekilde düşünüldüğünde, vahşi durumumuzun barbarca sefaleti için bir ilaç sağlar. Kant, daha sonra, toplumun ortaya çıkışına ilişkin bu tip bir kuramı 'toplumsal olmayan toplumsallaşabilirlik' diye adlandırmıştır.

Locke açısından da mülkiyet imtiyazını şüpheli ve emniyetsiz hale getirmiş olması gereken faktör, orijinal durumdaki insanlar arasındaki kökensel eşitlik olmuştur. Onun varsayımına göre, özel mülkiyetin güvenceye alınması ve özel mülkiyete yönelik doğal hakkın güçlendirilmesi, yönetici güç tarafından sürekli olarak müdafaa edilen sivil toplumda gerçekleşir. Hobbes'un odağındaki mesele barışın siyasi boyutuyken, Pufendorf'unki müşterek güvenlik ihtiyacı, Locke'unki ise mülkiyetin sivil himayesidir. Bu üç yazar, bir yönetim olmadığı takdirde insanların doğal olarak hayatta kalamayacakları ve bu yüzden de insanlar arasındaki kısıtlanmamış eşitliğin doğuracağı riskleri bertaraf etmek için her zaman yapay bir güç ihdas edilmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler.

Rousseau'nun ikinci *Söylev*'de ortaya koyduğu eşitsizliğin kökenine ilişkin açıklama, en azından kısmen bu iddiaları yalancı çıkarmak için tasarlanmıştır. Onun düşüncesine göre, Hobbes, Pufendorf ve Locke insanları birbirinden ayıran ve söz konusu farklılıkların hakkından gelemeyen düşmanlıkları desteklemiş olmalıdırlar. Bu ve başka siyasi düşünürlerin eserlerinden, diye düşünür Rousseau, doğa durumundaki insanların *hangi nedenle* komşularından korunmak için yollar aramak zorunda kaldıkları sorusunun yanıtını çıkartmak mümkün değildir. Ama bu düşünürlerin fikirleri, toplu olarak, insanların yozlaşmış bir toplumda insanlar arasındaki ayrımları biçimlendiren belirli ve

sabit ilişkileri *nasıl olup da* meşru gördüklerini açıklamaktadır. Rousseau'ya göre, Hobbes tek başına ele alındığında şu sonuca varılabilir ki, insanlar bütün toplumsal yükümlülükleri hayatları ve mallarını korumak için geliştirmiş olmalıdırlar ama doğa durumunda savaşamayacakları, mülk sahibi olamayacakları, diğerlerini egemenlikleri altına alma arzuları ve birbirlerinden korkuları olmayacağı için, onların bu tip bir güvenlik ihtiyacını orijinal olarak duymuş olmaları gerekir (P ii 153-4; G 151). Doğa durumu, bu durumda olanları durumun dışına sürmek için gerekli olan endojen faktörleri içeriyor olamaz, ve insanları güvenlikleri konusunda endişeye gark eden ve sahip oldukları mülkler yüzünden korkmalarına yol açan kıskançlık ve güvensizlik duyguları, onun görüşüne göre, yalnız yaşamaktan hoşnut olan insanlar için uygun değildir.

Vahşilerin en başta bu tip ilkeler formüle etmesinin imkânsızlığı ölçüsünde, buna benzer bir fikrin yalnızca insanların topluluklar halinde yurtlanmaya başlamalarından sonra ortaya çıkmış olması gerektiğinde ısrarcı olmasına rağmen, Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de özel mülkiyet fikrinin en temel yükümlülük ilkesini yapılandırmış olması gerektiğini kabul eder. Pudendorf ise insanlara özgü doğal toplumsallığın onları birlikte yaşamaya mecbur etmiş olması gerektiği varsayımı yüzünden yanlış anlaşılmıştır, zira toplumun kendisi doğal değildir ve bir işaretler dağarcığı üzerinde varılan mutabakatı, yani anlaşılabilir söylemin müşterek çatısı olarak tanımlanabilecek olan dili gerektirir. Ama dil, sırası geldiğinde onu biçimlendiren ve içinde geçen tekil ifadelere üzerinde mutabakata varılmış anlamlar veren dil öncesi bir toplum olmaksızın

ortaya çıkamazdı. Dil gerektiren toplumdan daha az olmamak üzere toplum gerektiren dil: Rousseau –Condillac'ın dil felsefesine vakfedilmiş ve dilin kökenini konu alan bir pasajda– hangisinin önce geldiği konusunda bir karara varamayacağı sonucunu çıkarır (P iii 146; 151; G 145. 149).

1764'te yazdığı *İnsan Bilgisi Üzerine Deneme*'de, Condillac, Rousseau'ya göre nasıl tasavvur edilirse edilsin, insanoğlunun ilkel durumunda gidimli bir dilin var olamayacağını doğru bir biçimde değerlendirmiştir; zira dil yeteneği sadece uzun bir çıraklık dönemi boyunca sarfedilen bin bir çabayla kazanılabilir. Tıpkı Rousseau gibi Condillac da insanlara ait ilk dillerin doğanın çığlıkları olması gerektiğinin ayırdına varmıştır (P iii 148; G 146; *Deneme*, I ii 4). Ama, Rousseau'dan farklı olarak, atalarımızın henüz gelişim aşamasındaki fikri çağrışımlarını yansıtan dürtüsel ifadelerin düşüncenin temel işaretleri olduğunu tasavvur etmiştir, zira en uzak antik çağda dahi onların keyfi dilsel işaretleri kullanması kendisi dil olmayan bir şeye gönderme yapmak içindir. Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Deneme*'de bu iddiaya itiraz etmiş, orijinal durumda bireylerin dil olmaksızın düşünceleri tasavvur edemeyeceklerini ve dil olmadan toplum oluşturmanın ise hayli imkânsız olduğunu ileri sürmüştür (P iii 147; G 145-6). En ilkel işaretlerin dahi gerektirdiği genel anlamları kavrayabilmek için vahşi insanın doğal tarih ve metafizikte uzmanlaşmaya gereksinim duymuş olabileceğini öne sürer (P iii 149; G 147-8), çünkü dil yalnızca düşünce ve imgeleri temsil etmekle kalmaz, bu düşünce ve imgelerin kendi başına bağımsız bir statüye sahip olmayan asli bir bölümünü eklemler ve biçimlendirir.

Dil ve toplumun söz konusu olmadığı en ilkel insani durumda, Locke'un tanımlamış olduğu şekliyle mülkiyet hakkını temellendirmek de imkân dahilinde olmamış olsa gerektir. Toplumsal hayatın dilsel kuralları ilk kez temellendirilene kadar herhangi bir sahiplik iddiası insanlar tarafından ne ifade edilmiş, ne de anlaşılmıştır, zira herhangi bir dil formu olmaksızın, ne bireylerin özel olarak bir şeylerin kendilerine ait olduğu iddiasından ne de başkalarının iyelik hakkına duydukları bir saygıdan bahsedilebilir. Gerçekte, diye not düşer Rousseau, özel mülkiyet kurumu insanlık tarihi boyunca evrimleşmiş olan bir uzlaşımlar ve uygulamalar çeşitliliğine bağlı olmuş olsa gerektir. Söz konusu kurum yalnızca dili değil, ama aynı zamanda endüstri, girişim, ilerleme ve aydınlanmayı da gerektirir, öyle ki, aslında 'doğa durumunun son' ve sivil toplumun ilk adımını meydana getirmiştir (P iii 164; G 161).

Ne var ki, müstesna bir hak olan karaya çıkma hakkına ilişkin fikre ulaşmak, yalnızca kişiler birbirleriyle sabit ilişkiler tesis etmeye başladıktan sonra mümkün hale gelmişse, sonuç mahiyetindeki tüm toplumsal ilişkiler açısından merkezi konumu haiz bu fikir üzerinde tesis edilen kurumu herkesin tanıyor olması Rousseau açısından yaşamsal önemde olmalıdır. Rousseau, 'bir toprak parçasını çevirip kapattığında *bu bana aittir* yollu iddiayı icat eden ve karşısında kendisine inanacak kadar naif bir kitle bulan ilk insan sivil toplumun gerçek kurucusudur' gözlemini yapar. Böyle bir sahtekâr, Locke'un tehlikeli bir biçimde kurnaz belagatinden esinlenen türümüzün vahşi bir ecdadı, Locke'un özel mülkiyet meselesine el atmadan önce ayırdına vardığı, 'yeryüzünün meyveleri hepimize aittir

ama yeryüzünün kendisi kimseye ait değildir' olgusunu gizleyerek insanoğlunu toplumsal tabiiyete doğru sürüklemiş olabilir (P iii 164; G 161). Sivil toplum, en başta insanların mülkiyet ilişkilerini gerekçelendirmek üzere oluşturulmuş ise, savaşa yol açmış olan da yalnızca *bu* ilişkiler olmalıdır. Zengin tarafından zorla el koyma, fakir tarafından soygun ve her ikisinin dizginlenemez tutkularıyla sonuçlanacak bir nüfus artışı yaşanmış olması gerekirken, bireysel temellük ve miras nedeniyle toprakların azalmış olması beklenir (P iii 175; G 171-2). Rousseau şöyle düşünür: İnsanların, başka herhangi bir toplumsal kurum yaratmadan önce, araziye ilişkin özel kullanım ve ikamet haklarını yapılandırmış olmaları gerekir dediği farz edilen Locke nasıl ki yanlış anlaşılmışsa, topluluk içinde yaşayan insanlar tarafından oluşturulan mülkiyet ilişkilerinin savaşın başlıca nedeni olması gerektiğini göremeyen Hobbes da yanlış anlaşılmıştır (P iii 136; G 135-4, 171-2). İnsanların sadece ihtilaf konusu mülkiyet ilişkilerini tesis ettikten sonra ve tesis ettikleri için birbirlerine zarar vermeye başlayabilecek olmaları nedeniyle, mülkiyetin söz konusu olmadığı orijinal durumda hiç kimsenin birbirine acı çektirmesi gibi bir durumun olmayacağı açıktır.

Kendi mülklerini sağlama almak amacıyla insanlar tarafından icat edilen toplum sözleşmesinin doğa durumunda yapılamayacağı, buna karşılık, toplumda zenginin fakire tatbik ettiği bir aldatmaca olması gerektiği fikri Rousseau'ya aittir. Sözleşmenin tarafları üstünkörü bir bakışla inandırıcıymış gibi görünebilir, çünkü bunlar tarafsızlık vehmi yaratan hukukun üstünlüğü ve her insanın güvenliğinin sağlanması ilkelerine gönderme yapmış olma-

lıdırlar. Ama sözleşmenin gerçek amacı, birtakım insanların mülklerini başka birtakım insanlar pahasına korumak için gerekli olan böyle bir düzeni tesis etmek olmuş olmalıdır. Aralarındaki anlaşmanın bir gereği olarak fakire (yani insanların büyük çoğunluğuna) duyulmuş olan ihtiyacın nedeni, varlıklı olanın zenginliğini paylaşmaktan feragat etmesidir. Bunun şöyle bir sonucu vardır ki, barış ve kendi hayatını koruma güdüsü karşılığında, diye düşünür Rousseau, 'özgürlüğünü garanti altına almış olduğunu düşünen herkes paldır küldür kendi zincirlerine doğru koşmaktadır' (P iii 176-7; G 172-3). Proudhon ve ondokuzuncu yüzyılın diğer sosyalistleri tarafından geliştirilen 'mülkiyet hırsızlıktır' formülü bu iddiaya çok şey borçludur.

Rousseau tarzı bir betimleme yapılacak olursa, Hobbes, Pufendorf ve Locke, yalnızca insanlar arasındaki eşitsizliğin meşru yoldan tanınması ve onların yapay bir biçimde tesis edilen otoritenin gücüyle kontrol altına alınabilmeleri için, sivil toplumun adalet kurallarını gerektiren, birbirine karşıt sosyal ilişkilerin hukuki açıdan kutsal bir yere konulmasını sağlamak amacını gütmüşlerdir. *Cenevre Elyazması*'nın ilk kitabının ikinci bölümünde, Rousseau, Hobbes'un hatasının, bir kez toplumsallaştırılabilir hale geldikten sonra insanlar arasında bir savaş durumu olduğunu varsaymış olması değil, söz konusu devletin doğal olduğunu ve varlık nedeninin kendisine destek veren değil, kendisinden neşet eden kötülükler olduğu yönündeki iddiası olduğunu ileri sürmüştür (P iii 288; G 159). Bu filozofların her üçü de kendi düşüncelerini bazı sorunlara getirilen çözümler olarak düşünmüşlerse de gerçekte söz konusu çözümler tam da bahsi geçen sorunların

nedeni konumundadırlar (P iii 184; G 179). Hobbes ve Pufendorf'un temel niteliklerimizle ilgili önkabulleri biz insanları o denli sefil göstermiştir ki, bize yönetimlerce sağlanan ve vahşilerden yurttaşlara dönüşmemize vesile olan barışa ve adalete hayran olmaktan başka bir şey yapamamışızdır. Muhtemelen Aziz Pierre başrahibinin onsekizinci yüzyıl başlarında ebedi barışı desteklemek üzere ortaya koyduğu projeler üzerine yaptığı yorumlarla bağlantılı olarak 1750'lerin sonlarında taslağını çıkardığı 'Savaş Durumu' başlıklı bir kısa denemede, hukukla ilgili olan bu düşünürlerin tüm bu tantanalı çalışmaları bir kenara bırakılıp insanların bir muhasebesini yapmak durumunda kalsak ne göreceğimizi sorar. Herkesin 'demir bir boyunduruk altında inlediğini' görürüz, diye yanıtlar Rousseau. 'İnsanlığın tamamı bir avuç baskıcı tarafından ezilmiştir', zengin büyük bir gönül rahatlığıyla kan ve gözyaşı içerken acı ve açlıkla her yerde karşılaşmak mümkündür. 'Yasanın korku salan gücüyle silahlanmış kudretli', dünyanın bütününde, 'zayıf üzerinde egemenlik kurmuş haldedir' (P iii 608-9; S 162). Fransız Devrimi boyunca, Rousseau'nun radikal takipçileri ve hayranları, *ancient* régime'in kurumlarına yönelik kemale ermiş horgörülerini, iç organlara dair bu terminoloji tarafından ifade edilen bu tip duygular içinde dile getirmeye başlamışlardır.

Rousseau, çok büyük ölçüde insan doğasına ilişkin yanlış anlaşılmış görüşlere bel bağladıkları için, Hobbes, Pufendorf ve Locke'un onlara ait fikirlerin gerçek önemini gözden kaçırdıklarını düşünmüştür. Bunlar vahşi insana yalnızca toplum içinde kazanılabilecek özellikler atfetmişlerdir ve sosyal niteliklerimizi doğal melekelerimizden

ayırmayı başaramadıklarından, orijinal davranışlarımıza dair yaptıkları portre çok kalın çizgilerle çizilmiştir. İkinci *Söylev*'ine yazmış olduğu uzun ve önemli bir dipnotta, Rousseau'ya göre, bu üç düşünür, doğa durumunu açıklama misyonunu üzerlerine almış bir halde, tecrit durumundaki insanlar halihazırda komşuları arasında yaşıyorlarmış gibi, kendi düşüncelerini farklı yüzyıllara uyarlamaktan çekinmemişlerdir (P iii 218; G 216). Daha da kötüsü, en ölümcül günahlarımızdan bazılarının yasa tarafından onaylanması gerektiğini de öne sürmüşlerdir.

Atalarımız, *Devlet*'in onuncu kitabında Platon'un tasvir ettiği, geçen zamanın etkisiyle o mükemmel formunu kaybetmeden önceki Glaukos heykeli gibi, toplumsal tarih adlı yükten kurtulmuşken neye benziyorlardı acaba (P iii 122; G 124)? Toplumda geçirdiği dönüşüm vasıtasıyla türümüzün doğasızlaşmasına [*denaturation*] –yirminci yüzyılın sonları insanoğlunun doğadan kültüre geçişi olarak tanımlanmaya başlamıştır– bir açıklama getirebilmek *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Doğası Üzerine Söylev*'in başlıca hedefidir. Rousseau burada vahşi atalarımızın diğer hayvanlarla iki özelliği paylaşmış olması gerektiğini iddia etmiştir: ilki, *amour de soi*, yani kendi hayatını korumaya dönük sabit itki ve ikinci olarak, aynı türün farklı üyelerinin acısı karşısında hissedilen *pitié*, veya merhamet. 'İnsan ruhunun ilk ve en basit işleyişlerinden birini tefekkür etmek suretiyle,' diye yazar bu çalışmanın önsözünde, 'öyle düşünüyorum ki, bunun içinde akla öncel iki ilke algılayabilirim': bunların ilki refah ve korunma durumumuzla ilgiliyken, diğeri acı çeken ya da ölmekte olan diğer bireylerin görülmesi sonucu oluşan doğal bir tiksinti uyandırır. Rous-

seau, Pufendorf'un toplumsallaşma fikrini hesaba katmaya gerek kalmaksızın, bu iki ilkenin mütekabiliyetinden yola çıkarak doğal hakka dair tüm kuralların türetilebilir göründüğünü iddia eder (P iii 125; G 127). Bu yüklemlerin akla ve toplumsallaşabilirliğe öncel olmaları gerekir, zira bu iki niteliğin olgunlaşabilmek için uzun bir zamana ihtiyacı vardır ve bunların orijinal durumumuzda var olduğuna ilişkin herhangi bir işaret yoktur. Kendinden önceki doğal yasa filozoflarının, insanların, gerçekleştirilmesi akıl yetisi aracılığıyla mümkün olan bir toplumsal eğilim sayesinde bir araya gelmiş olduklarına inanmış olmaları ölçüsünde, Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de toplumun temeli olarak doğal yasayı reddeder. İnsanların hayvanlardan doğuştan gelen üstün bir nitelik ya da ilke sayesinde ayrıldığı fikrini reddetmiştir. Dolayısıyla, Dijon Akademisi'nin sorduğu soruyu, tıpkı *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev*'de yapmış olduğu gibi, bir kez daha olumsuz şekilde yanıtlamıştır. Azınlık aşırılıklarla tıka basa dolmuşken, çoğunluğun en temel ihtiyaçlarını dahi giderememesi 'açıkça doğa yasasına karşıdır' diye fikir bildirir ikinci *Söylev*'i sonuca bağlarken (P iii 194; G 188). Eşitsizlik doğa yasası tarafından onaylanmıştır, çünkü doğal yasa tarih öncesi durumunda insanın davranışına ilişkin herhangi bir kural dikte etmez. İkinci *Söylev*'in kalan kısmı ise ahlaki eşitsizliğin ortaya çıkışını ve onun tarihinin izini başka terimlerle izleme çabası olarak düşünülebilir.

Rousseau, özellikle Hobbes'un insandaki *pitié* ya da doğal merhamet duygusunu ihmal ettiğine kanidir, çünkü *amour de soi* veya kendine yönelik sevgiye ilişkin yan-

lış yorumlanmış bir izlenime sahiptir. Bireyler, hayatlarını koruyabilmek için başkalarının kendilerini yok etmek için ortaya koyabilecekleri girişimlere direnmek zorunda kalmışlardır; öyle ki, doğa durumunda bir kişinin aynı anda hem merhametli hem de güvende olması imkânsızdır. Diğer yandan, Rousseau için, kendine hakkıyla ihtimam göstermek kişiyi başkalarının huzuru ve mutluluğu konusunda endişe duymaktan men etmez; o, tam tersine, içinde merhamet kırıntısı taşımayan bir güvenlik arzusunun kibre ve kendini beğenmişliğe yol verip yabancıyı düşmana dönüştürme riski taşıdığına inanmıştır. Rousseau, 1714 yılında kaleme aldığı *Arıların Masalı*'nda ortaya koyduğu insan doğası kuramı Hobbes'unkine benzeyen Mandeville'in bunu gördüğü, ama Hobbes'un göremediği gözlemini yapar (P iii 154; G 161-2). Onun kendine yönelik sevgi kavramsallaştırması *amour de soi* değil, *amour-propre*, yani tamamıyla göreceli ve suni bir duygu olan kibirdir ve kişileri kendilerini başkalarından daha büyükmüş gibi göstermeye teşvik eder ve Rousseau'nun bir başka önemli dipnotta belirttiği gibi (P ii 219; G 218), can alıcı bir biçimde 'şeref duygusu'nun kaynağıdır ve Hobbes tarafından yanlış bir biçimde genel olarak insan doğasına atfedilmiştir.

Evcilleştirilmemiş ve medenileşmemiş durumlarında hem insanlar, hem de hayvanlar yalnızca kendilerine ihtimam gösterir, başkalarına iyi gözle bakarlarken, sadece ahlaki olarak yozlaşmış olan insanlar başkalarına bakarmış gibi görünürken, başkaları gibi ya da onlardan daha iyi olmayı arzu ederek aslında kendileri için endişelenirler. Gerçek bir doğa durumunda kibir veya *amour propre* mevcut değildir. Başka yaratıklarla paylaştığımız öz sevgi ve

merhamet orada hayatta kalışımızı garanti altına almaya yetecektir. İkinci *Söylev*'de kendisine ait olan insan doğası tanımından *amour-propre*'a ulaşmakla, Rousseau, insanları topluma meyletmeye iten temel motivasyonlar hakkındaki erken modern dönem felsefesinde ortaya çıkmış bütün bir spekülasyon geleneğiyle yollarını ayırmış olur. Bir yanda bencilce tutkuların insan aklına olan sözümona üstünlüğü, diğer yanda kamunun ilgisini uyandıracak yollardan söz konusu tutkuların nispeten gevşek denetlemeye karşı duyarlılığı, *doux commerce*'i mümkün kılmak, böylelikle de ulusların zenginliğini lüks arayışından türetmek için hem Augustinusçu şehvet filozofları arasında bulunan Pascal takipçileri, hem de Hume ve İskoç Aydınlanması'nın diğer ahlakçıları tarafından varsayılmıştır. Kapitalist ruhu canlandırmak ve bu ruhu besleyen kurumlara izin belgesi vermek için onyedinci yüzyıl ilahiyatının onsekizinci yüzyıl sosyal psikolojisine dönüşmesi tam da bu gidişatla uyum içindedir. Fakat, Rousseau'nun yorumuna göre, zaten toplumsallaşma içeren öz sevgi kavramsallaştırmasını onun tarafından harekete geçirilmesi mümkün olmayan bireylere atfetmiş olmalarından ötürü, bu tip iddialar bütünüyle yanlış anlaşılmıştır. İnsan, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de tasvir edildiği haliyle Cennet Bahçesi'nde, düşüşü ve bunu takiben yükselişini teşvik eden herhangi bir ayartıya kapılmış değildir.

Rousseau aynı zamanda insanoğlunun kendi doğasını değiştirebilmek gibi kendine has bir özelliğe sahip olduğunu da varsaymıştır. Tüm diğer hayvan türleri hayatlarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan içgüdü ve yetilerle donanmışken, insanoğlu, buna karşılık, seçme yeteneğine

sahip özgür bir fail konumundadır. Her daim kendi iştahının tutsağı olan yaratıkların tersine, biz insanlar özgür irade ve sonuç olarak, nasıl yaşayacağımızı belirleme sorumluluğuna yönelik bir beklentiyle donanmış vaziyetteyizdir. Hobbes, Rousseau'nun maksatlı davranışı zorlanımlı davranıştan ayırmakla tekrar hayata döndürdüğü bu kadim özgürlük kavramsallaştırmasını daha önce reddetmiştir. Hobbes hayvanların iştahlarının kölesi konumunda olmadıklarını, çünkü iştahlarının onları kısıtlamaktan ziyade harekete geçirdiğini, yani sonuçta onları durduran frenler değil de devindirici nedenler olarak iş gördüklerini savunmuştur. Aynı zamanda irade özgürlüğü fikrinin de saçma olduğunu, çünkü yalnızca cisimlerin özgür veya engellenmiş olabileceklerini, herhangi bir harekete tabi olmayan iradeninse kendisini alıkoyacak herhangi bir dışsal engele maruz kalamayacağını düşünmüştür (*Leviathan*, Bölüm 21). Rousseau –ki o bunu Hobbes'un altüst etmeye çalıştığı bir felsefe geleneğine borçludur– doğanın hayvan davranışı söz konusu olduğu sürece içsel bir sınırlayıcı rolü oynadığına ve atalarımızın, doğal dürtüleri farklı yollardan doyurmayı her daim başardıkları için, diğer tüm canlıları harekete geçiren ve kontrol eden içgüdülerden bağımsız olmayı başarmış olabileceklerine ikna olmuştur (P iii 141; G 140-1). Türümüze ait ve zihinsel engelden azade her birey, doğuştan gelen bir yetenekle kendi kendini yönetmekte özgür olagelmiştir.

Başından beri özel ve ayırt edici niteliklerle donanmış olması sayesinde değil, daha ziyade doğal halindeki her insanın kendini hayvandan *ayırt edebilme*sinden dolayı atalarımızın diğer tüm canlı türlerinden daha avantajlı

bir konumda olduklarını kabul etmek gerekir. Pufendorf, Hobbes'un doğal savaş durumu kavramıyla çelişkiye düşmek pahasına, insanoğlunun ilk olarak fiziksel güçsüzlük ve buna bağlı ürkekliğinden ötürü bir araya gelme ihtiyacı duymuş olabileceğini iddia etmiştir. Diğer yandan, Rousseau, Pufendorf'un varsayımını da Hobbes'unki kadar yanlış anlamalarla dolu olmakla eleştirmiştir. İnsan toplumunun savaşı bertaraf etmek ve çaresizliğin üstesinden gelmek için zorunlu olmadığını, toplumun tesis edilmesinin yalnızca özgür irade ve hayvandan ziyade insana özgü seçim yapma yetisi sayesinde mümkün olabildiğini öne sürmüştür. Toplum oluşturmanın isc insan doğasındaki belirlenimsizlikten kaynaklı olarak seçime bağlı olduğu sonucunu çıkarmak icap eder. Atalarımız, doğa durumunda dahi, karşılaştıkları her durumla en iyi şekilde nasıl başa çıkabileceklerine kendileri karar vermiş olmalıdırlar. Koşullara adapte edebildikleri yeme rejimleri meyve ve etten oluşmaktadır. Kara hayvanlarıyla birlikte koşma, ağaçlara tırmanma ve tehlikelere tesadüf ettikleri her defasında yüzleşme ya da kaçma seçeneklerinden birinde karar kılma yeteneklerine sahiptirler (P iii 134-7; G 134-7). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de, Rousseau, vahşi insanla ilgili olarak, 'insan ruhunda yatan tinsellik özellikle onun özgürlük bilincinde kendini açığa vurur' hatırlatmasında bulunmuştur (P iii 142; G 141).

İnsan ırkı başka türlerden her daim ayırt edilebilir durumda olmuş olmalıdır, zira Rousseau tarafından tarih felsefesiyle siyasal düşünce tarihine armağan edilen bir kavram olarak *mükemmelleştirilebilirlik* sadece biz insanlara özgüdür. Orijinal durumunda her bir kişi, özsel özellikleri-

ni yalnızca değiştirme değil, ama aynı zamanda geliştirme yetisine de sahiptir. Rousseau'ya göre, insan başka hiçbir hayvanın kendisiyle paylaşamayacağı birtakım alışkanlıkları bir kez geliştirdi mi, söz konusu alışkanlıkları karakterinin kalıcı bir özelliğine dönüştürmek onun güç sınırları dahilindedir. Buna ilaveten, insanlar yalnızca diğer yaratıklardan farklı olmaktan ziyade, ahlaki failler olarak gelişimsel anlamda kendilerini mükemmelleştirmeye yetenekli oldukları için bir değişim tarihine maruz kalabilirler. Rousseau yaklaşık bin yıl sonra insan hariç her hayvanın ilk nesil olarak bazı içgüdüler ve yaşam kalıplarıyla ayırt edilebilir hale geldiğini yazar (P iii 142; G141), böylece de biyolojinin 'soyoluş bireyoluşu sadece özetler' tezini de onaylamış olur. Buna karşılık, insan, kendini geliştirme yeteneğine sahip olduğu için, kendi doğasını da mükemmelleştirmeye ve diğer hayvanlardan farklı olarak aynı yeteneği bu sefer geriye, kendi bozuluşuna doğru adımlar atmak için kullanmaya da muktedirdir.

Rousseau, buradan, henüz gelişim aşamasındaki örtük birer özelliğimiz olarak ön plana çıkan özgürlük ve mükemmelleştirilebilirliğin insan ırkının tarihsel evrimini mümkün kıldıkları sonucunu çıkarmıştır. Doğamızdan dolayı diğer hayvanlara Hobbes, Pufendorf ve Locke'un düşündüğünden çok daha fazla *benzediğimizi* varsaymak suretiyle, bir vahşiyle medeni insan arasındaki farkın pek çok açıdan vahşi ve diğer hayvanlar arasındaki farktan çok daha büyük olduğu fikrini benimsemiştir (P iii 139; G 139) – Rousseau'nun, 1749'da yayımlanmaya başlayan anıtsal eseri *Doğa Tarihi*'nde Buffon'un ayrıntılı bir açıklamasını yaptığı aynı konudaki fikirlerle zıt düşecek biçim-

de, uzun uzun kanıtlamaya uğraştığı bir önerme. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de, Rousseau, organik hayatın kaynağı, progenez, türlerin bir bütün olarak nesilden nesle devredilebilir nitelikleri ve özellikle de doğadaki gelişim kalıpları gibi pek çok konuda esinlendiği, bilim ve edebiyat üzerine yazılmış olan bu şahesere övgüler düzmekte epeyce cömert davranmıştır. Orada başka hiçbir çalışma Rousseau'dan bu eserin aldığı kadar mebzul miktarda övgü almış değildir; ne de Rousseau çağdaşlarından herhangi birine Buffon'a karşı beslediği hayranlığı beslemiştir. İkinci *Söylev*, aslında, büyük ölçüde insanlık tarihi ve sivil tarih temelli bakış açısınca ortaya konulan ve yeryüzünün kaynakları ve ortaya çıkışıyla hayvanların büyümesi ve zayıflaması konularında Buffon'un getirdiği açıklamaya benzer bir dizi varsayımdan meydana gelmektedir (P iii 195-6; G 189-90).

Buna karşılık, Rousseau, insan tarihiyle doğal tarihin birbirine yaklaştığı noktada Buffon'a itiraz eder ve bunu ilkesel olarak türümüzün değişkenliğine yönelik bir bakış açısı benimseyerek yapar. Söz konusu bakış açısını Buffon'un diğer yaratıklara dönük betimlemesi açısından uygun bulmuştur ama Buffon bunu insanla ilgili çalışmalarına doğru genişletmeyi reddetmiştir. Buffon'a göre, özellikle de *Doğa Tarihi*'nin ikinci, üçüncü ve dördüncü ciltlerinde, doğa, insan ve hayvana ait alanlar arasında köprülenemez bir boşluk tesis etmiştir. Söz konusu boşluk, scala naturae veya varlık zincirindeki niteliksel bir kırılmaya karşılık gelir, öyle ki, bir zihne ya da ruha sahip olmak bakımından insanoğlunun diğer tüm hayvanlar karşısındaki üstünlüğü sağlama bağlanmış olur. 1766



Resim 12. Buffon'un portresi.

yılında, onyedinci yüzyıl İngiliz anatomistlerinden biri olan Edward Tyson'ı takip eden Buffon bu tezini bir şempanzeyle ilgili olarak geliştirmiştir. Mevzubahis şempanze, Buffon'un kendisi ve Tyson tarafından, 1770 yılında Afrikalı ve Asyalı türler arasında uygun bir ayrım yapılıncaya kadar büyük maymunların bir çoğu için jenerik bir isim olarak kullanılmış olan *orang-utan* ('orman adamı' anlamına gelen Malayca bir ifade) olarak belirlenmiştir. Orang-

utanın fiziksel görünüş anlamında insana büyük ölçüde benziyor oluşuna ses çıkarmayan Buffon ve Tyson, birer insan yetisi olarak akıl ve dilden açıkça mahrum olan bu hayvanın insan türüne ait olmadığı hususunda ısrarcı olmuşlardır. İnsan doğasının ruhani olmak bakımından biriciklik taşıdığını hemen kabullenmiş olsa da, Rousseau, ikinci *Söylev*'de hem Buffon'un iddiasını, hem de bu iddianın orang-utanlara uygulanmasını tartışma konusu etmiştir; insan tiplerinin dünya genelinde sergilediği çeşitlilik göz önüne alınırsa, türümüzün geçirmiş olabileceği, uzun zaman aralığında gerçekleşen bir gelişim süreci sonunda, ilk embriyodan bu yana, günümüz hava koşulları ve beslenme alışkanlığındaki çeşitlenmenin neden olabileceğinin çok ötesinde dramatik bir dönüşümden bahsedilebilir (P iii 134, 141-2; G 134, 140-1, 204-5).

Dilin insan bağlamında eklemlediği akıl yetisinden daha doğal olmadığı göz önüne alındığında, Tyson'ın o zaman yapmış olduğu ve Buffon'un da sonradan yapmış olabileceği gibi, medeni insanların dillerini orang-utanların insan altı konumunu tanıtlamak için bir kanıt olarak göremeyiz. Rousseau'nun tahayyül ettiği şekliyle, bu hata, toplum içindeki karmaşıklığı aşikâr olan davranışın insan doğası açısından bir kanıt olduğunu savunan Hobbes, Pufendorf ve Locke'unkiyle aynıdır. Rousseau'ya göre, orang-utanların ilk-insan mı yoksa başka bir türe mi ait oldukları sorusunun yanıtı ancak deneyler sonucunda verilebilir; öyle ki, burada deneyden anlaşılması gereken, Buffon'un kendi yapmış olduğu yaşayabilir türler tanımına bağlı kalındıkta, bir erkek ya da kadının böyle bir varlıkla cinsel olarak birleşmesi sonucu ortaya çıkacak olan üreme



Resim 13. Tyson'ın *Orang-utan, sive Homo Sylvestris: Bir Pigmenin Anatomisi* başlıklı kitabından alınan bir numaralı şekil (Londra, 1699).

verimliliğini ölçmekten başka bir şey değildir (P iii 211; G 208). Büyük ölçüde insan türüne özgü olan mükemmelleştirilebilirlikten mahrum oldukları için, diye savunur Rousseau, maymunların bizim ırkımızın bir üyesi olmadıkları açıktır. Ama kendisini tam da bu noktada eleştirmiş olan doğalcı Charles Bonnet'ye yanıtında açık ettiği üzere, orang-utanların söz konusu mükemmelleştirilebilirliğe sahip olduklarını en azından düşünmek mümkündür (P iii 211, 234; G 208, 227).

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökenleri Üzerine Söylev*'in yayımlanmasından bir asırdan fazla bir zaman sonra ortaya çıkan Darwinci doğal evrim açıklaması açısından merkezi konumda olan, bir türün başka bir türe dönüşmesi görüşüne asla bel bağlamamıştır. Tanrı'nın yarattığı varlıklar zincirinin halkaları olan türlerin sabit olduğuna ilişkin sarsılmaz bir inancı vardır ve orang-utanın ilkel insanın olası bir çeşitlemesi olduğunu varsayarken bu yaratığın dik yürüdüğünü ve şempanzeler ve maymunlardan zoolojik olarak farklı olan bizlerin geri kalanıyla aynı tarzda biçimlendirilmiş olduğunu farz etmiştir. Bu hayvanlarla ilgili olarak gündeme getirdiği temel husus gerçekten de dil odaklıdır; Buffon ve diğer doğa tarihçileri ve anatomistlere karşıt olarak, diller toplumsal uzlaşımları ifade ettikleri ve bu anlamda da öğrenilmek zorunda oldukları için, bize benzeyen ama anlaşılır bir biçimde konuşma yeteneğimizden nasiplenmemiş olan bu yaratıkların tam da bu nedenle tamamıyla farklı bir türe ait olduklarını iddia etmemek gerekir (P iii 209-12; G 205-10). Buna karşılık, Rousseau, orang-utanlar üzerine düşünümlerinde fiziksel antropoloji ve evrimsel biyolojinin ilk dönemine etki yapmış olmalıdır, zira görünüşte farklı olan türlerin genetik olarak benzer veya özdeş olduklarına ilişkin varsayımı, sonuçta önceden sahip olduğu türlerin sabitliği görüşünü gölgede bırakıp, yerine başkalaşım ve dönüşüm içeren bir başka fikrin geçmesine neden olmuştur. Onsekizinci yüzyılda, gelişim çizgisi boyunca insan türüne ondan daha fazla değişim yakıştıran olmamıştır. Ondan başka hiç kimse vahşi insanın medeni insandan çok hayvana benzediğini düşünmemiştir. Rousseau'dan önce hiç kimse, insanlık

tarihini insanoğlunun maymun soyundan türemesinin tarihi olarak düşünmeye onun kadar yaklaşmamıştır. Onun bütünüyle faraziye ürünü olan, doğa durumundaki bir tür dilini yutmuş vahşi olarak çizdiği orang-utan portresi, söz konusu hayvanın davranışlarına dair son iki yüz yılda yapılmış herhangi bir tanımdan –yani, Biruté Galdikas, John MacKinnon ve Peter Rodman tarafından Güneydoğu Asya'da yapılmış saha çalışmasına kadar ortaya konulan herhangi bir tanımdan– rastlantı eseri de olsa, ampirik olarak daha isabetlidir. Bu yaratıkların göçebe varoluşu, vejetaryen diyetleri, cinsel ilişkiye girme sıklıklarındaki düşüklük ve büyük ölçüde yalnızlık ve tembellik içinde geçen hayatları hakkında yapmış olduğu yorumlarda, Rousseau, bizi her şeyden önce –genetik kompozisyonları da içinde olmak üzere– biyolojik benzerlikleri davranışsal karakteristiklerimiz arasındaki büyük farklılıkları maskelemeye yetmeyen maymunlardan ayıran toplumsal yarığı vurgulamıştır. Toplumdan yalıtılmış insanın doğasını en özgür maymunun portresini tasvir eder gibi tasvir eden Rousseau'nun türümüzün zoolojik sınırları üzerine tasavvurları, orijinal durumumuzun içerdiği basitlik kadar yaşamlarımızdaki toplumsal boyutun karmaşıklığına da dikkat çekmiştir.

Tabii ki, doğa durumundaki ilkel insanın mükemmelleştirilebilirliği ahlaki ilerlemeyi garanti altına almaz, zira söz konusu niteliğin *gerçek* gelişimi toplumsal ve politik kurumları benimserken bireylerin yapmak zorunda oldukları tercihlere bağlıdır. İnsanın mükemmelleştirilebilirliği yalnızca bir yönde ya da diğerinde birikimli bir dönüşümden bahsedilebilmesinin teminatıdır ve insanın ilerleme-

siyle olduğu kadar yozlaşıp bozulmasıyla da uyumludur. İnsan, sahip olduğu bu özgürlüğü, yanlış bir biçimde, diğer yaratıklarla paylaşmakta olduğu karakter özelliklerine uygulamıştır, öyle ki, gelişimi süresince merhamet ve öz sevgiyi baskılamış, böylelikle de kendi yozlaşmasına sebep olmuştur. Vahşi insan, zaman içinde doğaya daha az bağımlı olmaya başladığı için, kendini diğerlerine artan biçimde bağımlı kılmıştır. Bunun sonucu, her insana ait olan orijinal mükemmelleştirilebilirliğini orijinal özgürlüğüyle çelişkiye düşecek biçimde uygulamaya sokmak ve kendi kendine empoze ettiği yeni içtepilere köle olma yolundaki toplumsal tercihi olmuştur.

Rousseau'ya göre, bireylerin mükemmelleşmesi 'aslında türlerin köhneleşmesinin önünü açar' ve mükemmelleştirilebilirlik yetimiz böylelikle insanın başına gelebilecek tüm talihsizliklerin sorumlusu konumuna geçer (P iii; G, 141, 167). Sadece fiziksel diye nitelenebilecek farklılıklarımızı dayatmacı ahlaki farklılıklara dönüştürmeyi mümkün kılmış, böylece de toplumsal eşitsizliğin tesis edilmesindeki en büyük rolü oynamış olan, doğa yasası değil, mevzubahis kendini geliştirme yetisinin kötüye kullanılmış olmasıdır.

Eğer vahşiler arasındaki ilksel ve ehemmiyetsiz ayrımları yaratan doğa ise, onları en başta bir araya toplamış olan da şanstan başka bir şey değildir. *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin dokuzuncu bölümü kadar, ikinci *Söylev*'de yer alan pek çok pasajda da, Rousseau, kazalar, sel, yanardağ patlaması ve deprem gibi doğal felaketlerin, muhtemelen adaların oluşumuna yol açmak suretiyle, izole durumdaki vahşileri karasal yakınlığa taşımış olduğunu tasavvur etmiştir (P iii 162, 168-9; G 159, 165, 274). Birbirlerine

daha yakın yaşamaya başlamakla atalarımız göçebe hayata bir son vermiş olabilirler. Bir şekilde icat etme fırsatı buldukları alet edevatı kullanıp kulübe veya başka sığınaklar inşa etmek suretiyle bir yere yerleşmeye ve aile kurmaya başlamış olabilirler. Rousseau'nun iddiasına göre, tüm bunlar sayesinde insanlık tarihindeki ilk devrimin gerçekleştiği çağı açarak olgunlaşmamış bir mülkiyet fikrini ortaya koymuşlar ve bunu da daha sonra Engels'in *Ailenin, Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinde yaptığı gibi yapmışlardır (p iii 167-9; G 164-5). Ama durumun bu olduğu kabul edilirse, sadece başlangıçta bizi birbirimize iten güçler, *Deneme*'nin ikinci bölümünde gözlemlediği gibi, bizi daha sonra ayıracak olan güçlerle aynı olamayacağından, Rousseau vahşi insanın yaşam formundaki böyle bir devrimin tek başına toplumsal eşitsizliğe yol açamayacağına ikna olmuş durumdadır (P v 380; G 253). Toplumsal hayatta geçer akçe olan ahlaki ayrımlar doğa veya şanstan ziyade insanların kendileri tarafından tesis edilmiştir ve sosyal eşitsizlik yalnızca bizim birbirimize yakın yaşıyor olmamızdan kaynaklanıyor olamaz.

Toplumsal eşitsizlik, çok muhtemeldir ki, vahşilerin bir kez daha önceden alışık olmadıkları bir sıklıkta görüşmeye başladıkları komşularını nasıl *tanımladıkları* üzerinden ortaya çıkmıştır. Atalarımız ilkel köylerinde aynı kişiyle tekrar tekrar karşılaştıklarında onları birbirlerinden ayırt eden özelliklere dikkat etmeye başlamış olmalıdırlar. Adım adım aralarındaki, sözgelimi, en güçlü, en becerikli, en belagatli veya en yakışıklıyı ayırt etmeye başlamış ve genel olarak da aralarındaki doğadan kaynaklı yapısal farklılıkları algılamaya başlamış olmalıdırlar. Her insan kendini,

başkalarının onun davranışlarını ifade ettiğini fark eder göründüğü özelliklerin ışığında tanımlamaya başlamış olmalıdır. Kendisini, kendisi açısından daha aşina hale gelen insanlarla kıyaslamaya ve algıladığı farklılıklara belli anlamlar yüklemeye başlamış olmalıdır. Belli nitelikleri diğerleri arasından seçip onlara anlam vermekle, atalarımız, sergilemekte oldukları doğal çeşitliliği ahlaki ayrımlara dönüştürmüş olmalıdırlar. Dikkatlerini komşularının yeteneklerine yöneltmiş ve, aynı şekilde, kendi yeteneklerinden dolayı beğenilmeyi istemişlerdir. Kendilerinin sahip oldukları özelliklere benzemeyen özelliklere sahip olan insanlara kıskançlık veya küçümseme duymaya başlamışlardır; ve kamusal saygının eşitsiz dağılımı böylelikle onları bir toplumsal hiyerarşi içinde birbirlerinden ayırmaya başlamıştır. 'Vahşi kendi içinde yaşarken, toplumsallaşabilir insan yalnızca kendi dışında, yani başkalarının fikirlerinde yaşayabilir' (P iii 193; G 187). Kendileri üzerinden komşularını tanımladıkları özelliklerin kişiler arası sınıflandırılması içinde, ilkel insanlar, ayırıcı doğal niteliklerden oluşan asal bir sistemi, mayalanmaya başlayan mutluluk harcıyla, en çok rağbet gören ahlaki tercihlerden müteşekkil sıralamaya tâbi bir sisteme dönüştürmüş olmalıdırlar (P iii 169-170; G 165-6). Montesquieu ve Smith için, başkalarının saygısını kazanma arzusu, ilkel insanın doymak bilmez iştahlarını yumuşatıp kıvama getirerek karşılıklı ihtiyaçlar ve ticari ilgiler üretmiş olmalıdır. Fakat Rousseau için söz konusu arzu, türümüzün ilksel durumunda bulunan öz-yeterlik halinin toplumsal aşınmaya uğramasından sorumlu olması gereken ticaret vasıtasıyla ortaya çıkmış öykünme ve bunu takip eden kendini-geliştirme uğraşıdır.

Pek tabii ki, vahşi atalarımızca takdir gören ve çeşitlilik arz eden insani karakter özelliklerinin tamamı aynı zamanda ortaya çıkmış olmasa gerektir. Atalarımız, kimlerin en yakışıklı ve belagatli (açık bir şekilde, beğeniye dayalı toplumsal nitelikler) olduğunu yargılamadan önce, bunlar arasında hangisinin en güçlü (fiziksel bir nitelik) olduğunu çoktan fark etmiş olmalıdırlar, ama Rousseau'nun verdiği açıklamadan yola çıkarak bazı kişisel özelliklerin hangi nedenle diğerlerinden daha övgüye layık olduğunu anlamak biraz zordur. O şuna ikna olmuştur ki, insanlar kendi aralarındaki farklılıklara önem atfeder atfetmez toplumsal kurumlarını şekillendirmeye başlamak zorundadırlar. Özel olarak, *Söylev*'in ikinci bölümündeki bu pasajların ilkinde, Rousseau'nun vahşi insanla ilgili olarak atıf yaptığı beceri düzeyi ve belagat gibi özellikler özel mülkiyetin tesis edilmesini mümkün kılmış olmalıdırlar. Zira, kendi iddiası olan 'çitlenmiş arazi parçası sana aittir' önermesine inanmış insanların yeteri kadar basit insanlar olduğunu gören sivil toplumun gerçek kurucusu, bizi birbirimize bağlayan tüm muayyen ilişkiler arasında en asli olanı geçerli kılacak biçimde, söz söyleme konusundaki ustalığını toprağın mülkiyeti konusunda etki altına almak istediği komşuları üzerinde uygulamış olmalıdır.

Özel mülkiyetin tesis edilmesinden sonra, toprağın verimliliğini artırmak ve ona sahip olanla olmayan arasındaki ahlaki farkı büyütmek için metalürji ve tarım sanatları geliştirilmiş olmalıdır. Şairler insanı medenileştirenin ilk olarak altın ve gümüş olduğu hikâyesini anlatırlarken, burada tam da insanlık tarihinin en büyük ikinci devrimini betimlemekte olan Rousseau, mesela Avrupalıları çoktan

yeni ihtiyaçların kölesi haline getirmiş ama henüz vahşi Amerika'yı çökertmemiş olan ve her şeyin mısır ekimi ve demir madenciliği etrafında döndüğünü iddia eden filozofları izlemiştir (P iii 171-2; G 168). Dokuzuncu bölümünde ilkel topluma ilişkin az çok farklı bir görüşü kucaklayan *Dilin Doğası Üzerine Deneme*'de, Rousseau, insanlık tarihinin erken dönemlerine ait olan iki büyük devrime dair bu açıklamayı yok saymış, Turgot ve bilhassa kendi döneminin varsayımla çalışan İskoç tarihçileriyle aynı tarzda, gelişimimizin avcılık, kırsal ve tarım evreleri üzerine –onun da dikkat çektiği gibi, bu üç aşama vahşi, barbar ve medeni insanla örtüşmektedir– yorum yapmayı tercih etmiştir (P v 399-400; G 271-2). Fakat *Deneme*'nin herhangi bir yerinde Pufendorf, Condillac ve Buffon'dan özel olarak bahsedilmez; ne de söz konusu çalışma, Hobbes ve Locke'un öğretilerinde muhafaza edilen düzenin, ikinci *Söylev*'de ortaya koymuş olduğu argüman için merkezi konumdaki çevrimini bahis konusu eder. Miras ve nüfus artışıyla uygun durumdaki tüm topraklar sahiplik unvanlarının kapsamına girmiş, hiçbir insan başkaları pahasına olmadığı sürece mal edinemez, olanı da artıramaz hale gelmiştir. Yalnızca yaşamını değil, malını mülkünü de riske atan zengini fakirden daha büyük bir tehlikeye sürükleyen sivil toplum, bunun sonucunda savaş çıkarmak zorunda kalacaktır. Ama bu zenginler yasa tarafından reçete edilen ve polis gücüyle topluma dayatılan görünüşte yatıştırıcı bir barışı müzakere etmek için de çok güçlü bir dürtüye sahip olmuş olabilirler. Kendi hayatını korumak adına, fakir, zenginin mülkünden kendisine düşen payı alma hakkından feragat etmiş olabilir; öyle ki, *Yönetim Hakkında İkinci İnceleme*'nin

beşinci bölümünde Locke tarafından betimlenen 'çalışkan ve rasyonel' insanlara akraba olan toplumun 'becerikli ve belagatli' üyeleri, 'zekice gerçekleştirilmiş gaspı değiştirilemez bir hakka dönüştüren' bir şakayı hayata geçirerek sahip oldukları zenginliği başkalarına karşı bütünüyle güvence altına almış olabilirler (P iii 176-8; G 171-3). Hukuk felsefecileri insan doğası hakkında yanıldıklarını kanıtlamış olsalar bile, hiç olmazsa, Locke'un özel mülkiyet düşüncesinin Hobbes'un savaş durumunu öncelediğini, hatta onun başat nedeni olduğunu onaylayarak insanlık tarihi hakkında yaptıkları betimlemeler konusunda isabet kaydetmişlerdir.

İnsanların en başta sahiplenmiş olması gereken yönetim biçimleri (monarşi, aristokrasi ve hatta demokrasi), ortaya çıkışlarını, Rousseau'nun varsayımına göre, bunların kurumsallaşması sırasında yaygın olan farklı derecelerdeki eşitsizliğe borçlu olmalıdırlar (P iii 186; G 181). Ama bu yönetim biçimlerinin her biri ahlaki ayrımlarımızı meşrulaştırmak ve ona otorite kazandırmak için tasarlanmış olduğundan, her durumda benzer bir gelişim kalıbına uymuş olmalıdır. Bu yönetim biçimlerinin her biri, zenginin egemenliğini kademeli olarak genişletirken fakire yüklenen mecburiyetleri artırmıştır; ta ki toplumda insanlar arasındaki baskın ilişkiler efendiler ve onların köleleri arasındaki ilişkilere dönüşsün. İlk başta karşılıklı rızaya dayalı bir şekilde tesis edilen kurumlar sonuçta despotik gücün ortaya çıkmasına vesile olmuşlardır. Yönetimler vakti geldiğinde yönettikleri tebaa için artık öyle bir külfete dönüşmüş olabilirler ki, artık güvence altına almak maksadıyla, uğruna kuruldukları barışı bile koruyamaz olmuşlardır. Sivil top-

lum böylelikle devrimsel değişime yenik düşmüş olmalıdır. Siyasi gelişimleri boyunca periyodik olarak ortaya çıkmış krizlerden, sapkın belagati onları yeni kölelik ve despotizm formlarını benimsemeleri için ikna edecek olan yeni efendilere yüzlerini dönmek sayesinde kaçınmış olmalıdırlar (P iii 187, 190-1; G 182, 185-6). 'Böylelikle,' diye yazmıştır Rousseau kitabın sonlarında, 'eşitsizliğin son veçhesi, çemberi kapatan son nokta gelir' (P iii 191; G 185). En güçlünün baskın olduğu yerde yeni bir doğa durumu ortaya çıkar – ilk ve en saf halindeki doğa durumu değil, ama daha ziyade aşırı yozlaşma temelinde kurulmuş olan doğa durumu. İlk başta despotun yasasını üretirken, sonuçta aynı yasayı yok eden toplumsal tarihimizin devrimsel aşamalarını daha sonra Engels *Anti-Dühring*'de 'olumsuzlamanın olumsuzlanması' olarak betimlemiş, böylece de insanlık tarihinin Marx'ı haber veren diyalektik bir yorumu ortaya çıkmıştır. Şurası kesindir ki, Marx bu yargıya hiçbir zaman iltifat etmemiştir ve Hegel gibi Rousseau'yu da, kendini, Fransız Devrimi'nin doğal akışı içinde hayata geçirilmesi burjuvazinin siyasi zaferinin nişanı haline gelmiş olan soyut insan haklarına adamış bir Aydınlanma filozofu olarak okumuştur. Ama Marx *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökenleri Üzerine Söylev*'i Engels'in özellikle ikinci bölüme sarf etmiş olduğu dikkatle okusaydı, ideolojik bir ilke olarak hukukun üstünlüğü ilkesiyle ıslah edilen sınıf mücadelelerinin ardışıklığı olarak tarih kavramına dikkat çekici bir benzerliği olan özel mülkiyet ve toplumsal eşitsizliğin gelişimine dair ortaya konulmuş kuramı fark edebilirdi. Rousseau toplumu yorumlarken bir daha hiçbir zaman *Söylev*'in son sayfalarında olduğu kadar Marksist olmamıştır.

Şurası akılda tutulmalıdır ki, Marx'tan farklı olarak, Rousseau, kendi iddiasını eşitsizliğin kökenine ilişkin spekülatif bir açıklama olarak görmüştür. Onun düşünceleri bir insan doğası kuramı olarak insanoğlunun tarihini vermek üzere tasarlanmamışlardır. Geçmiş tanımlaması ise türümüzün içine düştüğü ahlaki duruma ilişkin kavrayışından türetilmiştir. Doğamıza ait özsel nitelikler, diye düşünmüştür Rousseau, sadece bunları hal ve hareketlerimize ait olan güncel ve gereksiz özelliklerden ayrı tasarlamak mümkün olabilseydi meydana çıkartılabilirlerdi; öyle ki, medeni insanın vahşinin biçimlenimiyle ortaya çıkmasından ziyade, doğal adamı yurttaştan soyup atmak gerekir. Araştırmasına insanın şimdiki hali perspektifinden başladığı için Rousseau'nun geçmişi varsayımsal bir tarzda yeniden inşasının gerçek olayların vakayınamesine çok az şey borçlu olduğu sonucunu çıkarmak gerekir. 'Soruyu etkilemedikleri için tüm olguların bir kenara bırakılması gerekir' tespitinde bulunur Rousseau (P iii 132-133, 162; G 132, 159). Onun araştırmaları tarihsel olmaktan ziyade hipotetiktir ve şeylerin doğasını anlatmaya yöneliktir, gerçek kökenlerini değil. Ortaya koyduğu doğa durumu bu nedenle kendisinden toplumun bozulmuş özelliklerinin ayıklandığı kurmaca bir dünya olarak inşa edilmiştir. Çıkış noktası ise hakkındaki malumatın çok azının kurtarılabildiği uzak geçmiş değil, hepimizin gayet iyi tanıdığı mevcut dünyadır. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*, insan ırkının genel bir tarihinden çok, sunumu tarih formunda yapılmış insan doğası üzerine bir kuram olarak düşünülmüştür. Rousseau'nun modern insanın atası olarak betimlediği yalnız vahşiler Hobbes,

Pufendorf ve Locke'un bütünüyle modern varlıkları olmaya ne kadar uzak iseler, uzak geçmişin ilkel insanları arasına katılmaya da o kadar uzaktırlar. Her ne kadar Rousseau gerçek manada doğal bir insanın var olduğuna hiçbir vakit inanmamış olsa da, ahlaki değişimimize ilişkin bir kuram oluşturabilmek için söz konusu figüre gönderme yapmak şarttır (P iii 123; G 125).

Rousseau'nun metnindeki en uzun dipnotta da ısrarla belirttiği gibi, doğa durumu bir kurmacadan ibaretse ona dönmeye çabalamanın herhangi bir anlamı yoktur (P iii 202-8; G 197-204). 'İnsan doğası hiçbir zaman geriye dönük bir adım atmaz,' diye yazmıştır daha sonra kendisi hakkında kaleme aldığı *Diyaloglar*'da (P i 935). Bir kez bizi terk ettikten sonra kayıp masumiyeti yeniden ele geçirmek imkânsızdır. 'Çağlar içinde en mutlu ve en kalıcı olan' (P iii 171; G 167) diye tanımlamış olduğu çağda ortaya çıkmış olması gereken bu ilkel toplum formu bile modern insanın hiçbir zaman telafi edemeyeceği bir forma karşılık gelir. İçinde atalarımızın basit hayatlar sürüp birbirleriyle barış halini devam ettirdikleri bu pastoral durum hayal ürünü bir geçmişle gerçek bir şimdinin arasında bir yerlerde konumlandırılmıştır ve ikisinden de bir şeyler alır. Eğer insanlar bu durumu bir kez yaşamışlarsa orada kalmak muhtemelen onların lehine olmuştur. Ama kaybolmuş bir dünyanın herhangi bir şekilde telafi edilmesi mümkün değildir ve şimdiki zamandan soyutlanmış bir durum gelecek nesiller için uygun olan ahlaki ilkeleri sağlayamamıştır. Kral Stanislaw tarafından ilk *Söylev*'e yöneltilen itiraza verdiği yanıtta da görüleceği gibi, doğal durumumuza geri dönme çabası içindeyken kaos ve yıkımın içine düşebiliriz.

Yozlaşmış toplumun sorunları cahilmiş gibi yaparak ortadan kaldırılamaz.

Eşitsizliğin kökeni hakkındaki tartışmasında, Rousseau, Hobbes, Pufendorf ve Lock'a ait bazı siyasi buyrukları tam da bu tarzda kullanmıştır. Onların fikirlerinin gerçek mecburiyetlerimiz olmadığına, ama daha ziyade olmuş olması gerektiği haliyle geçmişimize dair oldukça isabetli bir açıklama sağladığına inanmıştır. Bu ve başka bazı düşünürler tarafından ortaya konulan kuramlar dahilinde görünür olan sözleşmeyle ilgili bağlar, insanların onları ahlaki anlamda yozlaştırmış olan bu tip antlaşmalara nasıl girmiş olabileceklerini açıklamaya yardımcı olmuştur. Yine de, Rousseau, insanoğlunun ahlakını bozan toplumsal uzlaşımların bireylerin kendi kendilerine dayattıkları uzlaşımlar olmasından dolayı, onların tamamen farklı türden kurumlar tesis etmelerinin her zaman mümkün olmuş olması gerektiğini düşünmüştür. Doğal özgürlüğümüz geri kazanılmaz biçimde yitirilmiş ise, kendini geliştirme yeteneğimiz diğer yanda dokunulmamış olarak kalır ve, *Toplum Sözleşmesi*'nde (iii 12) iddia edildiği gibi, ahlaki ilişkilerimizde neyin mümkün olduğu, neyin olmadığı tahmin edilenden çok daha fazla belirsizlik içerir. İnsan, özel mülkiyet kurumunu benimseyip vahşilikten medeniyete geçtiğinde mükemmelleştirilebilirlik yetisini kendi özgürlüğünü kısıtlayacak şekilde yanlış uygulamıştır. Ama eğer mükemmelleştirilebilirlik doğanın bahşettiği bir yetenek ise, insanın yapmış olabileceği hatalar en azından ilkece düzeltilebilir. Rousseau'nun hayal ettiği şekliyle antik dönem cumhuriyetlerinde sivil toplum, yurttaşları ahlaken özgür ve yasa karşısında siyasi olarak eşit konuma çeken bir çerçeve

içinde şekillenmiştir. *Toplum Sözleşmesi*'nde ise filozofun dikkati özgürlük ve eşitliği kutsal bir yere koyan bu tip alternatif kurumların, bir dönem Cenevre Anayasası'nda olduğu gibi, modern dünyada kurulma tarzına dönmüştür.

IV. Bölüm

ÖZGÜRLÜK, ERDEM VE YURTTAŞLIK

1750'lerin başlarında, esas olarak ilk ve ikinci *Söylev* ile *Fransız Müziği Üzerine Mektup* sayesinde, Rousseau, Avrupa'nın her yanında aydınlanma ve sivil toplumun bir eleştirmeni olarak ün kazanmıştır. Bu konular üzerine yazmış olduğu yazılar onu dinsel putperestlik ve siyasi adaletsizliğe karşı başlatmış oldukları kampanyada onun da desteğini almayı ümit eden o günün aydınları gözünde muteber kılmaya yetmemiştir ve kozmopolit kültürün önde gelen savunucusu olan Voltaire, Rousseau'nun görünüşte barbarlığı ödüllendiren gerici hamlesini takbih etmiştir. Dahası, 1756'da, *Edinburgh Review* dergisinde ticari toplum ve onunla bağlantılı olan ahlaki saflaştırmaya dönük kurumların onsekizinci yüzyıldaki başlıca savunucusu olan Adam Smith de özel olarak ikinci *Söylev*'de geçen vahşiliğin medeniyete yeğ tutulmuş olmasına donuk bir bakış atmıştır. Karşı saflardan kendisine yöneltilen itirazları teşvik eden Rousseau ilerlemenin tüm biçimlerine düşmanmış gibi bir izlenim yaratırken, diğer *philosophe*larla

beraber Voltaire ve Smith, insanoğlunun ahlaki gelişimini yüreklendiren siyasi, ekonomik ve eğitsel programların ayrıntılandırılmasıyla meşgul olmuşlardır. Fakat, ikinci *Söylev*'e ilişkin yorumlarında Smith'in belirtmiş olduğu gibi, kitabın yazarı bu eseri Cenevre Cumhuriyeti'ne adamış ve bu devletin yurttaşlığını taşıyor olmanın kendisine kazandırmış olduğu onuru kabullenmiştir. Rousseau birinci *Söylev*'in başlık sayfasında yurttaş ve cumhuriyetçi kimliğini ilan etmiş, her ne kadar yurttaşlarının kendi yazdıkları anayasanın temel ilkelerine daha sonra ihanet etmiş olduklarından şikâyetçi olsa da, ortaya koyduğu öğretiler yurttaşları tarafından kışkırtıcı bulunarak kınandıktan sonra bile kendi kökeni ve içindeki ilk heyecanı ateşleyen şehirle gurur duymaya devam etmiştir.

Rousseau, klasik Yunanistan'dan devşirilmiş olan siyaset ve ahlak arasındaki bağ fikrine onsekizinci yüzyılın önde gelen herhangi bir figüründen çok daha fazla onay vermiştir. Ona göre, modern Venediklilerin günahları devletlerinin bozulmaya uğramış olmasına atfedilebilir olsaydı, benzer şekilde, başka halkların yozlaşmışlıklarının da büyük ölçüde siyasi suçlardan ve baskılardan kaynaklandığını kabul etmek lazım gelirdi. Erken dönem yazılarında, Rousseau, mevcut adaletsizlik üzerinden yapılan felsefi bir soyutlama vasıtasıyla, daha geniş ve tarihsel olarak daha uzak süreçlerde gerçekleşen yozlaşmanın soyağacını çıkarmaya çalışmıştır. Şuna kani olmuş vaziyettedir ki, en çağdaş yönetimlerin tebaası olan modern insanların vaadi siyasi olarak üretildiği için, alternatif siyasi ilkelere onay veren devletler, buna karşılık, kötülük yerine erdeme yol açarak daha iyi bir yönetimin ortaya çıkmasına vesile ola-

bilirler. 1762'nin ilkbaharında yayımlanmış olan *Toplum Sözleşmesi*'nde, Rousseau, ilk iki *Söylev*'inde bahsi geçen sivil toplum anlayışından açık bir biçimde farklı, coşturucu bir siyasi ortaklık senaryosu tanımlamıştır. Gerçekten de, *Toplum Sözleşmesi*, yurttaşların ayrışmasına neden olmaktan çok, onları bir araya getiren bir birleşim paktını tasvir ederken ve özgürlüklerini arttırmaktan ziyade yok eden kamusal taahhüdün eşitlikçi ideallerini muhafaza ederken *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'in merkezi temalarından birini takip eder görünür. İnsanoğlunun sivil toplumdaki ahlaki yozlaşmasını zaten tasvir etmiş olan Rousseau, özgürlüğünü kazanmak isteyen yurttaşlar için gerekli olan kurumların ayrıntılı bir planını yapmak suretiyle, daha önce ortaya koymuş olduğu iddianın tersyüz edilmiş ve buyurucu bir halini teklif etmiştir. Cenevre Cumhuriyeti'nin en gururlu yurttaşı, farklı durumlara uyacak biçimde farklı biçimler almış olan meşru siyasi otoritenin anayasal temellerini atmakla, kendi zamanının egemen durumdaki monarşik despotluklarını hem takbih etmiş, hem de toplu olarak kendi kendilerini yönetmeye başlayan tebaası yardımıyla içinde zarafet ve erdemin kazanılabilecek olduğu durumlar için ayrıntılı bir plan önermiştir.

Toplum Sözleşmesi'nin en ünlü satırı ve belki de Rousseau'nun bütün eserleri içinde en sık alıntılanan cümlesi birinci kitabın birinci bölümünde ortaya çıkar; prens veya yasa koyucu olduğu için değil, ama özgür bir devletin yerlisi veya yurttaşı ve böylelikle de kendi krallığının bir üyesi olduğu için, hak, adalet ve fayda meseleleri üzerine konuşmak konusundaki salahiyetini tesis etmek üzere yazdığı giriş niteliğindeki üç kısa paragrafın ardından gelir. *Eşitsizlik*

Resim 14. *Toplum Sözleşmesi*'nin birinci kitabının birinci bölümünün açılış paragrafını da kapsayan, *Cenevre Elyazması*'nın ilk kitabının üçüncü bölümünden bir sayfa.

Üzerine Söylev'de zaten anlatmış olduğu, siyasi dönüşümümüze dair o dehşet verici hikâyeyi neredeyse kısaca özetler gibi, 'insan özgür doğmuştur, ama her yerde zincire vurulmuş durumdadır' diye yazmıştır. *Toplum Sözleşmesi*'nin başlangıç bölümleri ikinci *Söylev*'in merkezinde yer alan temalara çok benzer temaların izini sürer ve ailede veya kaba kuvvetten doğan hakta sivil toplum için herhangi bir doğal temel olamayacağını göstermeyi bir kez daha dener. 'Hak olan şey güçten kaynaklanıyor olamaz,' diye

yazar Rousseau, tıpkı daha önce fiziksel farklılıkların ahlaki eşitsizlik için herhangi bir teminat yerine geçmediğini iddia etmiş olduğu gibi. Eğer güç hakkı yaratıyor olsaydı, hak olan şey gücün doğasındaki herhangi bir değişim kadar geçici olurdu ve yeterli güce ulaşıldıkça itaatsizlik meşru hale gelirdi. Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* adlı eserinin 5. ve 6. bölümleri, *Leviathan*'ın 18. bölümü ve başka yerlerde güç ve hakkın her daim birbirine eşlik ettiğini savunmuş, bunu da 'sözcükler'in (yani, yasaların) 'kılıç' (yani, bu yasaları dayatmanın aracı) olmaksızın yeteri kadar bağlayıcı olamayacak oluşuyla temellendirmiştir. Ama *Toplum Sözleşmesi*'nde, Rousseau, güç ve otorite (Latincede *potestas* ve *auctoritas*) arasında yapılmış olup da Hobbes'a pek az şey ifade ederken Roma Cumhuriyeti yurttaşlarına çok şey ifade eden bir ayrımı tekrarlamakla yetinmiştir.

Toplum Sözleşmesi'nde bir kez daha gündeme getirdiği doğa-ahlak ihtilafı, onu, aynı zamanda, aile bağlarının bir devletin yurttaşları arasındaki ilişkilerin bir modelini sunabileceği fikrini reddetmeye götürmüştür. İki bin yıl önce, Aristoteles, *Politika*'nın birinci kitabında aile bireylerini bir arada tutan eşitlikçilikten uzak bağlarla bir siyasi –böylelikle de gönüllülük esasına dayanan– toplulukta tebaa ve yöneticiler arasındaki temel eşitliğe zaten değinmiştir. *Toplum Sözleşmesi* ve özellikle de *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'in açılış sayfalarında, Rousseau, bu konu hakkında Aristoteles'e karşı hissettiği büyük borcu ikrar etmiş ve onun söylemiş olduklarını başka bir şekilde ifade etmiştir. Gerçekten de, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de kamusal alan ve özel alan arasında kurduğu karşıtlık ilişki-

si, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'de Locke'un siyasi otoriteyle pederşahi otorite arasında yaptığı ayrımı yakından takip eder. Locke'a benzer biçimde, Rousseau, Sir Robert Filmer'ın *Patriarcha*'sındaki, Aristoteles'in peşinen reddetmiş olduğunu savunduğu (P iii 244; S 5-6), onun tabiriyle 'iğrenç sistem'i çürütmek için ilk iş olarak kendi ikiliğini geliştirmiştir. Rousseau, Aristoteles ve Locke ile, meşru yönetimin ahlaken birbirine eşit insanlar arasında, rızaya dayalı olarak, doğal olmayan bir şekilde tesis edildiği görüşünü paylaşmıştır. Erken dönem siyaset üzerine yazılarından aşağıda kalmamış, *Toplum Sözleşmesi*'nde, sivil toplumda insanın insan üzerinde kurduğu otoritenin zorunluluk değil de tercih aracılığıyla tesis edilmiş ve edilmek zorunda olduğu hususunda dik kafalı bir tutum sergilemiştir.

Kendinden önceki tüm toplum sözleşmesi geleneğinin temel mantığını yıkıcı bir girişimle çürütmek için, Rousseau, söz konusu çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde bu geleneğe ait kadim ve saygıdeğer fikirleri başka bir şekilde ifade etmiş ve yeni bir güçle donatmıştır. Şimdi onun öfkesini çeken, daha önce ikinci *Söylev*'de Hobbes, Pufendorf ve Locke konusunda olduğu gibi, Grotius'un felsefesidir. Grotius siyasi otoritenin zemini olmaya en iyi aday olarak özneler arasındaki uzlaşmayı göstermiş ve 1625 yılında kaleme aldığı *Savaş ve Barışın Yasası Üzerine* başlıklı çalışmasında (i 3, §§ 8 ve 12), Cicero ve diğer kadim yazarları takip ederek, bütün bir halkın bir krala itaat etmek üzere göstereceği rızayı –yani, kendi özgürlüğüne yabancılaşmasını ve onu sonsuza kadar bir efendiye vermesini– bir bireyin kendinin köleleştirilmesine gösterebileceği rızaya benzetmiştir. Yalnızca Grotius değil, aynı zamanda Hobbes ve

Pufendorf da, insanların veya bir halkın, geri döndürülemez bir hak transferi sayesinde bir yasa koyucuya gönüllü olarak tabi olmasının bir devletin meşru kuruluşunu tescillediği iddiasını öne sürmüşlerdir. Grotius, yenik savaşçıların yenen tarafa teslim olmakla kendileri üzerindeki egemenliklerinden feragat edebileceklerini savunmuş ve bunu yapmakla da savaşın aslında bireyler arasında değil de devletler arasında kurulmuş bir ilişki olduğu olgusunu gözden kaçırmıştır. Bu nedenle, Rousseau, Hobbes'un terminolojisine başvuracak olursak, kurum aracılığıyla kazanılan egemenlikle iktisap ya da fetihle kazanılan egemenlik arasında temelde herhangi bir fark olmadığını savunan toplum sözleşmesi geleneğini reddetmiş olur. Otoritesi sınırlandırılamaz bir otorite olsa bile, egemen, her zaman için, kendileri adına gerçekleştirilen her cürümün gerçek müellifi olan halk iradesinin bir temsilcisi veya halkı taklit eden bir aktör olmaktan öteye geçemez (*Leviathan*, Bölüm 16). Rousseau bu gönüllü itaat fikrini modern hukukun temeli olarak anlar ve bunun haksız sonuçlarıyla *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de geçen yanlış anlaşılmış insan doğası kavramını mahkûm ederek, *Toplum Sözleşmesi*'nde artık bu kavramın gayrimeşruluğunu takbih edip, üyelerinin ortak tercihiyle ortaya çıkan devlet otoritesinin nasıl pekiştirileceğine ilişkin apayrı bir açıklama önerir. Rousseau, Grotius ve onun sözleşmeci takipçilerinin ortaya koydukları gönüllü itaat felsefelerinde çok temel iki hataya düştüklerini düşünmüştür. Bunların ilki, bir devletin birliktelik antlaşmasını onun tabiiyet antlaşmasıyla karıştırmak ve egemenliğin kurulmasıyla yönetimin tesis edilmesini, yine bir yanlış anlamanın sonucu olarak, aynı anlamda düşün-

mektir. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin üçüncü kitabının on altıncı bölümünde yönetimin sözleşmeyle oluşturulmadığını ve bir halkın görünmez egemenliğinin hiçbir zaman bir krala devredilemeyeceğini iddia etmiştir. Kendi kariyeriyle meşhur öncülününkini karşıtlık içinde gösteren ikinci kitabın ikinci bölümündeki özellikle zehirleyici bir zirve noktasında, Rousseau, başyapıtını Kral XIII. Louis'ye ithaf etme kararı vermekle Grotius'un insanları bütün haklarından mahrum etmenin pişmanlığını hiçbir zaman yaşamamış olduğunu ileri sürer. Hakikate giden yol zenginliklerden geçmez, diye belirtir Rousseau, ve halkın hiçbir zaman birini büyükelçi ya da profesör yapmadığını ya da emekli ikramiyesi dağıtmadığını da ekler. Grotius, yönetimin meşru bir biçimde kuruluşunu bir halkın kendini bir krala tevdi etme ediminde konumlandırmak yerine, diye belirtir Rousseau, halkı o halk yapan edimi tasvir etseydi çok daha iyi olabilirdi, çünkü 'toplumun gerçek temeli' (i 5) ancak bu ilk uzlaşıda bulunabilir.

Hobbes ve Pufendorf kadar Grotius'ta da tespit ettiği hataların ikincisi, insanların, kendilerini özgürce yasa koyucuya teslim ederken bireysel ya da toplu olarak özgürlüklerine yabancılaştıklarını farz etmektir. Buna karşılık, diye karşı çıkar Rousseau, özgürlükten feragat etmek insanlığımızdan da vazgeçmek ve yapıp etmelerimizden bütün ahlakı çıkarmaktır. Bir yanda mutlak otoriteyi, diğer yanda mutlak itaati temellendiren bir uzlaşı anlamsız ve boştur, çünkü özgürlükten kölelik türetir ve performansı kendisine atfedilen iradenin aktörünü kendiyle çelişmeye iter (i 4). Esas olarak Grotius'a yöneltilen bu gönüllü kulluk eleştirisinde, Rousseau, bir insanın kendini kendi

rızasıyla kimseye köle etmeyeceği anlamında, Locke'un *İkinci İnceleme*'sinin dördüncü bölümünde geçen iddiaları takip eder. Ama onun esas kaynağı, muhtemelen, Locke'tan çok, Fransız Protestan bir hukukçu ve Grotius ve Pufendorf'un kaleme aldığı siyasi yazıların editörü olan Jean Barbeyrac'tır. Rousseau, onu *Toplum Sözleşmesi*'nde çalışmalarından birini (Grotius çevirisini) bir krala (İngiltere Kralı I. George) adadığı ve buna bağlı olarak, patron alınmasın diye, ilke niteliğindeki cümlelerini kaçamaklı ve tereddütlü kurduğu için eleştirmiştir. İlk olarak 1706 yılında yayımlanan Pufendorf'un *De jure naturae et gentium* başlıklı eserinin usta işi Fransızca baskısına eklediği bol miktardaki not arasında yedinci kitabın sekizinci bölümüne eklenmiş bir hatırlatma vardır. Burada, Barbeyrac, Locke'un 'hiç kimse kendini bütünüyle rastgele bir güce vermek için özgürlüğünden ayrılmaz, çünkü bu efendisi olmadığı kendi hayatına bir son vermek anlamına gelirdi' şeklinde ifade ettiği erken dönemine ait bir iddiasını ima eder. Rousseau, hem *Eşitsizlik Üzerine Söylev* hem de *Toplum Sözleşmesi*'ndeki eleştirel düşünceleri açısından, Barbeyrac'ın Grotius ve Pufendorf yorumlarına büyük ölçüde borçludur. En azından Locke ile ilk tanışıklığının Barbeyrac'ın Pufendorf'a düştüğü açıklayıcı dipnotlardan edinilmiş olduğu düşünülebilir. Özellikle *Toplum Sözleşmesi*'nde, Rousseau, onyedinci yüzyılda eklemlendiği haliyle modern siyaset felsefesinin temellerine meydan okumak için Locke'un kendisine ait gönüllü kulluk eleştirisine ait Barbeyrac transkripsiyonlarını geliştirmek durumunda kalmıştır. Onyedinci yüzyıl siyaset felsefesine ait terminolojiyi onun şimdi kullanıyor olması, halkın

kendisini bir monarka tabi kılma kararını değil, özgürlüklerinin topluca gerçekleşmesini garantiye almak içindir. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* boyunca kullandığı özgürlük, eşitlik ve egemenlik fikirlerinin çoğu, onun Grotius, Pufendorf ve Hobbes ile girdiği müsademe esnasında yapılandırılmış olmalıdır.

Rousseau'nun düşüncesi uyarınca, bu spekülatif ve istenççi geleneğin kalbinde, efendisi olmayan insanların korunabilmek için doğal olarak bir siyasal topluma ihtiyaçları vardır. Engellenmemiş özgürlüğün uygulamaya konulmasının yalnızca bireyin kişisel güvenliğini tehlikeye atacağı iddia edilmiştir. Dolayısıyla, insanların, haklı olarak, özgürlüklerinden daha fazla değer biçtikleri güvenliklerini sağlamak adına, aradaki barışı koruyacak ve yabancı düşmanı uzakta tutacak silahlarla güçlendirilmiş ve yasayla yetkinleştirilmiş bir otoriteye haklarını devretmeleri gerekecektir. Devlete aidiyet yalnızca her bir insanın bilinçli olarak özgürlüğünden vazgeçmesini sağlamakla kalmaz, ama bir yasa koyucunun diğerlerine nazaran taşımakta olduğu yapay üstünlüğün tesis edilmesi esnasında tüm insanların doğal eşitliğini siyasi hakimiyet ve itaate dönüştürür. *Toplum Sözleşmesi*'nin sekiz ve dokuzuncu bölümlerinde, Rousseau, tüm bu önermelerin içini dışına çıkarmaya yeltenir ve doğal durumdan sivil duruma uygun şekilde geçişimizin gerçek özgürlüğü baskılamak zorunda olmadığını, ama salt iştah dürtüsünü kendimize vazettiğimiz yasaya itaate dönüştürmekle, söz konusu özgürlüğün gerçekleşmesine yol açacağını iddia eder. Diğer yandan, bu özgürlük, doğal eşitliğimizin üstesinden gelmek için itaatin hiyerarşik ilkelerini tesis etmek durumunda da de-

ğildir. Tam tersine, ahlaki ve meşru bir eşitliği salt güç ve zekânın doğal eşitsizliği yerine geçirir. Rousseau'nun bu iki ilke –özgürlük ve eşitlik– arasında şart koştuğu bağlantılar *Toplum Sözleşmesi*'nde içerilen ana temaların büyük bir bölümü hakkında fikir verir.

Birinci kitabın sekizinci bölümüyle ikinci kitabın yedinci bölümlerinde Rousseau'nun anlattığı üzere, devletin kurulması, uyrukları arasında sağlanan uzlaşma neticesinde, insanda dikkat çekici bir değişim yaratmıştır – şimdi her bir insanın fiziksel bağımsızlığı üzerinde üstünlük terimleriyle tanımlanan ama *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de kötülüğe doğru atılmış ölümcül bir adım olarak tasvir edilen bir dönüşüm. İnsanların yeni şartlarının kötüye kullanılmasının sıklıkla orijinal durumdan daha kötü bir duruma yol açtığını iddia eden Rousseau, önceki iddiasının en önemli noktasına parmak basmış olur. Ama burada, bunun yerine, toplum sözleşmesinin yapılması ve böylelikle de sivil toplumun kurulması esnasında söz konusu değişimin yüceltici ve yükseltici ruhunu vurgular. İnsanlar, sivil toplumun yokluğunda sahip olabildikleri doğal özgürlük karşılığında, sivil ve ahlaki özgürlüğe ulaşırlar. Sivil özgürlük genel irade eliyle sınırlanmak olarak tanımlanırken, ahlaki özgürlük, her bir yurttaşın aynı zamanda müşterek müellifi olduğu yasalara uymasını sağlamak üzere, onları gerçek manada kendilerinin efendisi kılar. *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de insanoğlunun orijinal serbestisini özgür iradeyle, üzerimizdeki kontrol yokluğunu içimizdeki hayvani kışkırtmalar üzerinden tanımlamakla, Rousseau, artık bu tip hayvani iştahlara kölelik olarak tasvir edilmiş doğal özgürlüğe ilişkin bu yeni tanım üzerinden aşina okurunu

şaşkınlığa sürüklemiştir. İkinci *Söylev*'den farklı olarak, *Toplum Sözleşmesi* artık insanın doğal durumundan bahsetmez. Burada hayvanlar hakkındaki yorumlar özellikle kısıtlıdır ve önceki tartışmada olduğu gibi tehlikesiz özellikleri takdir etmekten de uzaktırlar.

Ama artık Rousseau'nun amacı farklıdır. İnsanların kendi kendine yasa koymaya ilişkin toplu taahhüdünün onların özgürlüğünü, orijinal durumdaki vahşilerin salt fiziksel serbestliğine kıyasla ölçülemeyecek düzeyde artırmış olduğunu göstermeye çalışmıştır. Burada doğal durumdaki fiziksel serbestlikten, dışsal olarak başkalarına bağımlı olmak olmasa bile içsel olarak iştahların zorlamasına tabi olmak anlaşılmalıdır. Buna karşılık, Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'de ilkel insanın içgüdüleri tarafından yönetilmediğini de iddia etmiştir. Kendinden önceki toplum sözleşmesi düşünürlerine karşıt olarak, insanların temel birliktelik antlaşmasını, mevzubahis antlaşma olmaksızın sahip bile olamayacakları tutkuları üzerinden resmetmiştir. Böylelikle, insanların feragat etmek zorunda oldukları 'başkalarının kontrolünden azade olma' özgürlüğü, yurttaşlar yalnız vahşiler için hayal bile edilemeyecek ahlaki kişiliklere ve ortak ilgilere kavuştuklarında, daha gelişmiş bir başka özgürlüğün kazanılmasını da mümkün kılacaktır. Hobbes, siyasal toplumdaki özgürlüğün yasaların *sessizliğ*ine bağlı olduğunu ve bu yasaların bir egemen tarafından yürürlüğe konulmasının ise sonuçta onlara uymakla yükümlü olanların özgürlüğünü perdelediğini iddia etmiştir. Buna karşıt olarak Rousseau ise, bütün yurttaşlardan meydana gelen geniş kitlenin ötesinde veya dışında konumlanmış bir egemenin varlığından

bahsedilememesi, yani yasaya tabi olanın aynı zamanda yasayı yapan olması halinde, yasa ve özgürlüğün kol kola yürüyebileceklerine hükmetmiştir. Yani, Hobbes için özgürlük insanların doğal haklarını bir yöneticiye devretmesi sayesinde otoriteyle takas edilirken, Rousseau, aktörlerin kendi kendilerini yönetiyor olmaları koşulu sağlandığı sürece, özgürlüğün devlete karşı korumaya alınmasından ziyade, devlet içinde kazanılacağını iddia etmiştir. Özgür bir halkın *civitas libera* içinde kendi yasalarıyla bağlı olduklarını öne süren kadim cumhuriyet ideallerinden medet uman Rousseau, modern egemenlik kuramını kendine karşı yeniden tanımlama çabası girişmiş, öyle ki, mevzubahis kuramın kendi terminolojisi tam da yıkıma uğratmak üzere tasarlandığı şeyi yeniden telafi etmek için yardıma çağrılmıştır.

Her şeyden öte, birinci kitabın dokuzuncu bölümüyle ikinci kitabın onbirinci bölümlerinde, Rousseau, özgürlüğün zihnindeki meşru durum kavramı açısından merkezi bir konuma yerleştiği doğruysa, eşitliğin özgürlüğe ulaşmak açısından kaçınılmaz olduğunu öne sürmüştür. Filozof ikinci *Söylev*'de mülkiyetin eşitsiz dağılımının ortaya çıkmak için fırsat kollayan etkilerini nasıl ki kınamıştır, *Toplum Sözleşmesi*'nde de aşırılığa varmış refah ve yoksulluğa aynı coşkunlukla karşı çıkmıştır. Aşırı yoksulluk kadar aşırı zenginliğin de 'ortak iyi açısından ölümcül' olmasından yakınır. Burada özgürlük açık artırmaya çıkarılmıştır; alıcılar bir diktatörün güçlerini bir araya getirmiş ve satıcılar da bu diktatörlerle arkadaş olabilmek adına özgürlüklerinden feragat etmiş olurlar. Tüm siyasi yazıları, aslında tüm kişisel yaşamı boyunca en sıkıca sarıldığı tema, özgürlüklerini yok ederek insanları hayattaki

müteakip istasyonlara sevk eden tahakküm-tâbiyet bağlarından kaçınma kaygısı olmuştur. *Emile*'in ikinci kitabında söylediği gibi (P iv 311; E 85), şeylerden farklı olarak insanlara bağımlı olmak, efendi ve kölenin ahlakını aralarında ayrım yapmaksızın karşılıklı olarak bozmak suretiyle tüm kötülükleri üretir olmuştur. Eşitliğin özgürlük için vazgeçilmez olduğuna kani olan Rousseau, kendisi uğruna onun peşinden gitmemek gerektiği konusunda katıdır. Özel mülkiyet eleştirisinin keskinliğine karşın, kendisinden sonraki sosyalist nesiller gibi, bu kurumun ilgası için yalnızca özel mülkiyetten mahrum bırakılmış bir dünyanın özgürlük ilkesini eşitlik ilkesiyle çatışmaya sokacağını hayal etmiş olmasından dolayı da olsa, herhangi bir arayışa girmemiştir. Eğer insanların kendi emek ve girişimleriyle mülk edinmelerinin önü kesilmişse, onlara boyun eğdirme yükümlülüğü, daha az boğucu olmamak kaydıyla, zenginden devlete geçebilir. Rousseau, çiftlikten daha küçük tarım iştiraklerini insanların özgüveninin bir dışavurumu olarak değerlendirdiği için, tarımsal cumhuriyetlere onay vermiştir ve *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de, ilk koşulu herkesin 'kendisine ait olanın sahipliğini barış ortamında muhafaza etmek' olmak üzere (P iii 269-70; S 29-30), 'toplumsal mutabakatın temeli mülkiyettir' gözleminde bulunmuştur. *Toplum Sözleşmesi*'nde ise (ii 11), hiçbir yurttaş bir başkasını satın alacak kadar zengin ve hiç kimse kendisini satacak kadar fakir olmasın diye, refahın uç durumlarının siyasi denetime tabi kılınması gerektiği düşüncesini korumuştur. 'Keyfilik her daim eşitliği yok etme eğiliminde olduğundan,' diye bir sonuç çıkarır, 'yasamanın gücü her zaman onu muhafaza etmeye meyletmelidir.'

Toplumsal ve iktisadi ilişkilerimize dönük bir değiniden ziyade, Rousseau, eşitliğin siyasal boyutunu vurgular. Her yasa edimi bütün yurttaşları, aralarında herhangi bir ayrım yapmaksızın bağlar (ii 4, 6). Daha *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de 'yasaların ilki yasalara saygı göstermektir' diye yazar (P iii 249; S 11). Buna *Toplum Sözleşmesi*'nde her bir yurttaşın eşit biçimde yasalara tabi olduklarını da ekler, çünkü yasalar haddi zatında yönetimin dikkatine kumanda eden tekilliklerle bireysel farklılıkları görmezden gelirler ama toplum tarafından bir bütün olarak göz önüne alınmaya da uygun değildirler. Hükümdarın yasalaştırma eylemlerinden olası herhangi bir bireysel faydayı ya da zararı dışlamış olması, Rousseau'yu, birinci kitabın yedinci bölümünde, sıklıkla alıntılanan bu pasajda ne kastettiği her ne kadar açık olmasa da, 'hükümdar, yalnızca olduğu şeye dayanarak, her daim olması gereken şeydir' yorumunu yapmaya sevk etmiştir. Ama sivil eşitliğe olan bağlılığı, her bir durumda egemenliğini icra eden yasa yapıcı topluluğun tüm katılımcılarına yurttaşların eşit düzeyde beslediği sorumluluk hakkındaki ısrarından daha anlaşılır olamaz (i 6, ii 3, iii 15). Rousseau, ilham almak için sıklıkla kendisine dönen katılımcı demokrasinin modern savunucularıyla birlikte, hükümdarın otoritesinin ancak ve ancak her yurttaş onun içinde aktif bir rol alırsa meşru olduğunu varsaymıştır. Rousseau'nun halk egemenliği kavramının özü burada ortaya çıkar. Bu kavramın özellikle onun devlet içindeki özgürlük idealiyle bağlantıları siyaset öğretisinde bir köşe taşı olagelmiştir. Filozof, tanınırlığını, Fransız Devrimi süresince takdir görmesi kadar hakarete uğraması da söz konusu olmuş bu siyaset öğretisine borçludur.

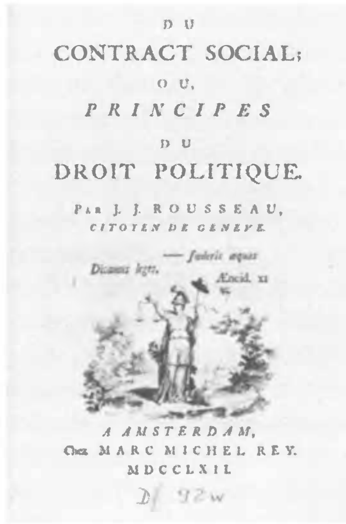
Rousseau'nun eşitlik ve özgürlüğü egemenlikle birleştirmesi, yazıları içinde vurucu etkisi olan orijinal bir öğe meydana getirmiş, felsefesini onun gibi yalnızca kişisel değil, aynı zamanda siyasi özgürlükle de ilgilenmiş olan Platon, Machiavelli ve Montesquieu'nün öğretilerinden ayrı bir yere koymuştur. *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau'nun ona verdiği anlamdan önce, egemenlik kavramı, yorumcuları tarafından güç, erk ve imparatorluk düşüncelerine bağlanmıştır. Yani, söz konusu kavram, genel olarak, nasıl ele geçirildiği önem taşımaksızın kralların tebaası üzerindeki hükümranlığıyla ilgilidir, yurttaşların özgürlüğüyle değil. Özel olarak, Rousseau'dan önce mutlak egemenlik düşüncesinin en iyi bilinen savunucuları olarak hem Bodin hem de Hobbes için, Latince *summa potestas* ve *summum imperium*'dan türetilmiş olan *souveraineté* ya da egemenlik, hüküm sürmekte olan yasa koyucuya ait benzersiz erk diye tanımlanmıştır. Bunun tersine, Rousseau için egemenlik düşüncesi, yönetilmekte olan öğeyi, yani özünde tebaanın kendisini en yüksek otoriteyle özdeşleştiren bir eşitlik ilkesidir ve güç ya da erkten ziyade irade veya hak kavramlarıyla bağlantılıdır – bir kez daha, önce *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de, daha sonra –biraz değiştirilmiş bir halde de olsa– *Toplum* Sözleşmesi'nde geçen insan ilişkilerindeki ahlaki ve fiziksel boyutlar arasında yapılmış ayrımı örneklerle açıklayarak.

Hepsi yerleşik olmasa bile, yurttaşlardan oluşan bütün bir avamı egemen olarak tanımlamakla, Rousseau, kendinden sonra Paine'in de yapacağı gibi, her ulusun avam tabakasına kendi kendisinin nihai yönetimini teslim etmenin yolunu aramıştır. Filozof, bir egemenlik işareti saydığı

bu halk toplantılarını nadiren bir *demokrasi* diye nitelerken, böyle bir nitelemeye *Toplum Sözleşmesi*'nde hiç girmez. Çünkü o demokrasiyi dolayımsız bir egemenlik değil, dolayımsız bir yönetim formu olarak değerlendirmiştir. Bu da kamu politikasını yürürlüğe koymak ve sevk ve idare etmek amacıyla halkın tam zamanlı devlet memurları ya da bürokratlar kılığında sabit meclis üyesi olarak kalmasını gerektirir – bu da devleti yozlaşma ve iç savaş tehlikesine açmaktan başka bir şeye yaramaz (iii 4). Yurttaşların halk egemenliğini yürürlüğe sokmasının servet edinme özgürlüğüne sahip insanlar arasında az çok eşit biçimde dağıldığını, bunun coğrafi olarak işgal tehlikesine kapalı küçük devletlerde mümkün olabileceğini belirterek, Avrupa'da yasama konusunda taze bir başlangıca en uygun devlet olarak Korsika'yı önermiştir (ii 10). Ama büyük devletlerde bile devlet otoritesini elinde tutan atanmış yöneticiler değil, sıkça yinelenen seçimler yoluyla halkın kendisidir. *Toplum Sözleşmesi*'nde (iii 13), Rousseau, halkın egemen olduğu her yerde feshedilmesi mümkün olmayan periyodik toplantıların yapılması gerektiğini ileri sürer. Kitabın Roma *comitia*sı üzerine yazılmış olan en uzun bölümünde (iv 4), kendisinden hiçbir yurttaşın dışlanamayacağı bu toplantıların, cumhuriyet yönetimi altındaki Roma halkının hem gerçeklikte hem de yasa metni üzerinde gerçekten egemen olduğunu teyit ettiğini göstermiştir. O kutsal makamın avam eliyle kendilerine emanet edildiği devletin sulh hakimleri, gerek gördüğü takdirde plebisit vasıtasıyla doğrudan yönetmeyi tercih edebilecek olan halkın güçlerine el koyamaz (iii 15). Temsil edilenin orada mevcut olması halinde herhangi bir temsilden de bahsedilemez, çünkü 'halkın bir egemen ola-

rak toplanması durumunda yönetimin yargı ayağı da sona ermiş olur' (iii 14). Ama yurttaşlar böyle durumlarda toplantılara katılmaya can atmadıkları ve ülkelerine cüzdanlarından ziyade iradi kararlarıyla hizmet etmedikleri sürece devlet de ortadan kalmış demektir. Daha önce hiçbir büyük siyaset düşünürü kolektif öz-anlatım veya halkın öz-yönetimi fikrine Rousseau kadar büyük bir adanmışlık sergilememiştir. Her ne kadar sıradan halkın yanlış yönlendirileceğine ya da kandırılabileceğine ses çıkarmasa da, diktatörlüğe karşı olası tek korumanın halk egemenliği olduğuna inanmaya devam etmiştir. Erkin kötüye kullanımını kontrol altında tutmak, yalnızca tüm halkın yasama sürecinde yer almasıyla mümkündür. Temsilcileri olarak yurttaşların yerine konuşuyormuş gibi yapan ve Grotius, Hobbes, Pufendorf ile bunların öğrencileri tarafından salık verilmiş olan egemen otoriteler devletin gerçek yöneticilerinin özgürlüklerini temellük etmişler, kendi efendilerinin dublörü olarak bu devletin fonksiyonunu tersine çevirerek halkın itaatinin mimarı olmuşlardır.

Rousseau sanat alanında benzer bir tezi zaten geliştirmiştir. 1758 yılında yayımlanan *d'Alembert'e Mektup*'ta, kurulmasının hemşehrilerinin özgürlüğünü baltalayabileceğini düşündüğü Cenevre menşeli bir tiyatro teklifini değerlendirirken, aktörlerin profesyonelce sahneye koydukları gösteriye alternatif olarak, halk ya da kardeşlik cemaati bayramlarını önermiştir. Böylelikle, kendisinin gençliğinde tanıklık etmiş olduğu gibi, vatandaşı olduğu cumhuriyetin sadece tek bir köşesinin değil, bütününün dramatik kafileler ve oyuncularca doldurulabileceğini hayal etmiştir. Antik dünyada, özellikle de Spartalılar arasın-


DU

CONTRACT SOCIAL;

OU,

PRINCIPES

DU

DROIT POLITIQUE.

PAR J. J. ROUSSEAU,

CITOYEN DE GENEVE.

— *fœderis æquas*

Dicamus leges.

Æneid. XI.

A AMSTERDAM,

Chez MARC MICHEL REY.

MDCCLXII.

Resim 15. *Toplum Sözleşmesi*'nin başlık sayfası (Amsterdam, 1762).

da, diye iddia eder (P v 122; A 133), 'durmaksızın bir araya toplanan şehir sakinleri bütün hayatlarını devletin başlıca hizmetlerinden olan eğlenceye ve kendilerinden sadece savaş bahanesiyle muaf olabilecekleri oyunlara adamışlardır'. Modern dünyada kamusal meşgale ruhu ve bununla birlikte halkın özgürlüğü ortadan kalkmıştır. En az siyaset kadar sanatlar, bilim ve din vasıtasıyla da insanların uyuşturulup pasif hale getirildiklerine inanmış, onların kültürel hayatın merkezinden kovulup maden ocaklarıyla kilise sıralarına doldurulduklarını savunmuştur. Yaptıklarımızın failleri olmaktan başımıza gelenlerin tanıkları olmaya evri-

lerek suspus olmuş dinleyicilere dönüştürülmüş ve bir zamanlar aktörleri olduğumuz bir oyunun seyircileri olarak itaat ve çekingenliği öğrenmeye mecbur edilmişizdir. Bizim rollerimizi üstlenenler, yani krallarımız, parlamentolarımız ve devletin başındaki diğer kişilikler tebaanın bir araya gelmekten alıkonulması gerektiğini öğrenmişlerdir. Söz konusu fikirlerin ayrıntılandırıldığı *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin son bölümünde, Rousseau, 'bu modern siyasetin ilk düsturudur' diye yazmıştır (P v 428; G 299). Hiç kuşkusuz, antik-kamusal yükümlülük olarak algıladığı şeyin kuvvetli çekiminin etkisiyle, Rousseau, yurttaşların şahsi tutkularını ilk sıraya koymak konusunda özendirilmemeleri gerektiğine kani olmuştur. Bir devletin başındaki hükümdarın düzenlediği toplantıya katılmanın zorunlu olması gerektiğini düşünmüştür – *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk kitabının yedinci bölümünde ortaya atmış olduğu 'genel iradeye uymayı reddeden her kimse (...) özgür olmaya zorlanacaktır' tezi hakkında fikir verebilecek olan bir inançtır bu. Yasanın her ne kadar devletin tebaasını yurttaşların vicdan ve misyonuna, böylelikle özgürlüklerine uygun olarak işe koştuğu görüşünü kucaklıyormuş gibi görünüyorsa da, Rousseau'nun liberal eleştirmenlerinin meşum imalarından dolayı haklı olarak tahkir ettikleri bu soğukkanlı mülahazanın anlamı muğlaktır. Buna karşın, Rousseau, siyasi yazılarının hiçbir yerinde, aksi takdirde hakkında ısrarcı olacağı güç ve hak ayrımına karşı ihmalkâr bir tutum sergilememiştir.

Halk iradesinin tatbik edilmesi için Rousseau'nun tercih ettiği kavram genel iradedir. Filozof bu kavramı ilk kez 1755 yılında *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de kullanmış-

tır. Bu eser ise Diderot'nun *Ansiklopedi* için yazdığı aynı kavramı içeren 'Doğal Hak' ('Droit naturel) başlıklı makalesiyle birlikte yayımlanmış, buna bağlı olarak da arkadaşının metninin elyazmalarını gördükten sonra Rousseau buradan bir alıntı yapmıştır (P iii 245; S 6-7). Bu kavram, onyedinci yüzyılın ortalarından itibaren, en başta Fransız felsefesi ve ilahiyat yazılarında belli ölçüde, esasen Malebranche sayesinde dolaşımdadır. Ama kavramı sahiplenip ona yeni ve özellikle felsefi bir anlam veren, kendinden önceki ve sonraki herkesten ziyade Rousseau olmuştur. *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de, Rousseau, bu genel irade kavramını bir bütün olarak siyasi toplumun iradesi şeklinde tanımlamış ve siyasi toplumun yasalarıyla adalet standardının kaynağı olarak görmüştür. *Toplum Sözleşmesi*'nde, bu kavramı, hem her devletin başındaki hükümdar tarafından özendirilmesi gereken kamu yararı veya amme menfaatine, hem de belli bir kişinin bir insan veya devlet içindeki başka bir topluluğun üyesi olarak menfaatine sıklıkla ters düşse de, söz konusu menfaate erişmek isteyen her yurttaşın bireysel iradesine isnat etmiştir. Kanıt olarak Machiavelli'nin *Floransa Tarihi*'nden alıntı (Kitap ii, Bölüm 3) yapan Rousseau, hiziplerin herhangi bir cumhuriyetin genel iradesinin gerçekleşmesi konusunda büyük bir tehdit meydana getirdiğini ileri sürmüştür. Bu nedenle, Rousseau, ortak faydaya odaklanan genel iradenin herkesin iradesinden, yani kişiye özel ve böylelikle de çatışan iradelerin yalnızca aritmetik toplamından ayrı düşünülmesi gerektiği konusunda katıdır, çünkü sadece oyların sayılması sonucunda ortaya çıkan sayısal çoğunluk istikrarsız koalisyonlara, komplolara ve siyasi bölünmeye yol açmak-

tan başka bir şeye yaramamıştır. Bazı durumlarda da genel iradenin bir şekilde tecelli edebilmesi için devlet içinde herhangi bir bölgesel topluluk türünün söz konusu olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Ama, yine de, çok büyük ölçüde hiziplerin kaçınılmaz olduklarını ve aslına bakılacak olursa sayılarının artırılması gerektiğini, böylelikle de her birinin olabildiğince zararsız bir konuma çekileceği ve genel iradenin de hizipleri dışlamaya son verip onlara itiraz etme noktasına geleceğini varsaymıştır. Rousseau, 1764 yılına kadar yayımlanmadığı için elyazmasından bildiği, d'Argenson Markisi'nin Fransa hükümeti üzerine bir çalışmasına atıfla şöyle yazmıştır: 'Farklı çıkarlar yoksa, herhangi bir direnişten de söz edilmeyeceği ve siyaset bu durumda bir sanat olmayı bırakacağı için, ortak bir çıkarın bilincine zorlukla varırız' (ii 3 n).

Oy saymak genel irade için olduğu kadar herkesin iradesini kurmak için de gereklidir. Bu nedenle, Rousseau'nun yurttaşların bu ayrımı nasıl yapacaklarına ilişkin tahayyülü açık olmaktan uzaktır, hele ki, genel iradenin herkesin iradesinin artıları ve eksileri arasındaki farkın yekûnü olarak hesaplanabileceğine yönelik iddiası göz önüne alındığında bu hepten böyledir. Ne var ki, genel ve özel irade arasındaki çatışkı onun iddiası açısından merkezi bir konuma gelmiştir ve kişi için iyi olanı toplum için doğru olandan ayırırken, her yurttaşın zihninde yarattığı gerilime ilişkin açıklamasında en açık halindedir (i 7). Rousseau'nun liberal eleştirmenleri onu sıklıkla genel irade kavramının görünürdeki kolektivizmi yüzünden takbih etmişlerdir, ama *Toplum Sözleşmesi*'nde aynı genel irade kavramı bireylerin beyinlerinin yıkanmasından ziyade böyle bir ihti-

mali ortadan kaldırma amacıyla amacıyla tasarlanmış gibi görünmektedir. Kamusal ruhu büyük ölçüde kaybetmiş olduğumuz için çağdaş dünyadaki her insanın genel iradesi özel iradesinden çok daha zayıftır, ama söz konusu genel irade, yurttaşların bir halk toplantısında diğerlerinin fikirlerini tekrarlamasıyla güçlendirilip canlandırılması mümkün olmadığı gibi, bunun tam tersi gereklidir – bütün insanların sadece kendi fikirlerini ifade etmeleriyle, yani münferit yargılarının o ya da bu grubun menfaatine meyilli olmasının önüne geçerek. John Stuart Mill müteakip bir gizli oylama için yeterli sabrı gösteremeyebilirken, Rousseau gerektiğinde halkın vekillerinin seçmenlerine hesap verebilir durumda olmaları gerektiğini pekâlâ onaylamış olabilirdi. Rousseau'nun düşüncesine göre, bir referandum, bir plebisit ya da tüm yurttaşların katıldığı kamusal bir toplantıda kullanılan oyların oy kullananların sayısına eşit olup olmadığını anlamak için, egemenin her bir üyesi, otonom bir fail olarak kendi genel iradesine başvurmak ve yalnızca kendi kendine itaat etmek suretiyle, kalanları kale almaksızın harekete geçmeye özen göstermelidir. Uluslararası siyaset bakımından, Rousseau'nun, uluslararası yasanın bağlayıcılığı zemininde konfederatif bir barışı tesis ederken bir devletin belli belirsiz algılanan 'gerçek menfaati' ile aynı devletin kendi mutlak bağımsızlığını korumak için sıkıca sarıldığı 'görünürdeki menfaati' arasına koymuş olduğu ayrım, benzer terimlerle daha 1756'da kaleme alınmaya başlayan *Aziz Pierre'in Barış Projesi Üzerine Düşünceler*'de de ifade edilmiştir (P iii 592-3; H 89-91).

Rousseau birinci ve ikinci kitaplarda 'siyasi hakkın ilkeleri'ni (*Toplum Sözleşmesi*'nin altbaşlığı) ayrıntılı bir

şekilde açıklamış olarak, bir sonraki adımda mevzubahis ilkelerin uygulamasına döner. Üçüncü kitabın birinci bölümünde açıkladığı gibi, yasama otoritesi yerine yürütme gücüne, egemenden ziyade yönetime ve hak yerine güce gönderme yapmak amacıyla devletin fiziksel ve ahlaki veçheleri arasındaki öncelik ilişkilerini tersine çevirir. Uygun bir temsile asla kavuşamamış olan egemenden farklı olarak, yönetim –Rousseau tarafından egemenlik kabiliyeti içinde ve yasaya tabi özneler olarak yurttaşlar arasındaki 'arabulucu beden' olarak tanımlanan– her zaman halkın temsilcilerinden meydana gelmiştir. Egemen kanun yapmak söz konusu olduğu sürece değişmez bir şekilde genelken, yönetimin yürütme gücü yalnızca belli durumlar göz önünde tutularak tatbik edilir (iii 1). Egemen tek bir biçim alabilirken, yönetim durumlara bağlıdır ve bununla ilgili olarak kendine has ihtiyaçlara uygun düşebilecek farklı konfigürasyonlara bürünür. Kurumları yerel, rastlantısal ve özeldir.

Yönetimlerin doğasını belirleyen en asli faktör devletlerin nüfusudur. Daha yoğun nüfuslar en konsantre yönetimleri gerektirirken, en az yoğun olanlar en dağınık yönetim biçimlerine gebedir. Bir yandan devletin güçleri arasındaki ters orantı ve diğer yandan her bir yurttaşın egemenlikten kaptığı küçücük parça Rousseau tarafından üçüncü kitabın ilk iki bölümünde tartışılmıştır. Bu kural, onu, memur ve sulh hakimlerinin sayısı bakımından, en ünlüsü *Politika*'nın üçüncü kitabında Aristoteles tarafından yapılan, yönetimlerin kadim sınıflamasını tekrarlamaya sevk etmiştir. Benzer biçimde, Rousseau, yine Aristoteles'i takip ederek, dikkatini devletlerdeki sınıf

yapısına ve her bir yönetim biçimi için en uygun gelir dağılımına çevirmiştir. Bu esnada rütbe ve fırsat eşitliğinin en çok demokrasiye (iii 4), soyluluğa ve prensle monarşinin tebaası arasındaki geçiş rütbelerine uygun olduğunu öne sürmüştür. Büyük bir devlette, diye sürdürür Rousseau, birbirine mukabele eden bu güçler, yoğunlaşmış hayatiyeti kamu yararı için kullanıldığında önde gelen avantajlardan birine dönüşen monarşik gücün kıvama gelmesinde belirleyici olurlar.

Bodin, Bossuet ve mutlakıyetin diğer düşünürleri devletin tutarlılığının en iyi tek adam yönetimi altında korunabileceğini iddia etmişler, ama Rousseau bu tip savlar karşısında tatmin olmamış, kendisine ait egemenlik fikriyle ters düşecek biçimde, 'prens olması gereken her şeydir' önermesini varsaymanın bir hata olduğunu öne sürmüştür (iii 6). İster seçime dayansın, isterse de babadan oğula geçsin, monarşi sadece özel olarak bu silsileden kaynaklanabilecek krizlere yatkın hale gelmez, aynı zamanda yeteneği kıt ama ihtirası bol insanların çevirecekleri dolapların etkisiyle rüşvete dayalı dalavereyle basiretsizliğe maruz kalır. *Aziz Pierre'in Barış Projesi Hakkında Düşünceler*'de, Rousseau, imparatorluk ve para özlemiyle prenslere yaraşır toprak genişletme tasarılarına tenezzül etmemiş, buna karşılık, onaltıncı yüzyıl dönümünde, Hıristiyanlık temelinde uluslararası bir siyasal toplum oluşturma fikrini müzakere etmek konusunda sergilediği cesurca çabadan ötürü Fransa'nın bir zamanlar Protestan olan kralı IV. Henry'nin bilgeliğini övmüştür. Kısmen daha zayıf yeteneklerinden dolayı, ama esasen kıtanın diplomatik ve askeri konfigürasyonunun çok değişmiş olması yüzünden

ve konfederatif yapıdaki Avrupa devletleri cemiyetinin devrim dışındaki herhangi bir yolla kurulamayacak olmasından ötürü, Aziz Pierre'in iki yüz yıl sonra bu girişimi tekrarlayacağını rüyasında bile göremeyeceğine kanidir (P iii 595-600; H 94-100). Kamusal çıkarla garanti altına aldığı özel çıkarın özdeş olmasından ötürü, Hobbes, monarşik yönetimin diğer yönetim biçimlerine kıyasla üstün olduğuna inanmıştır. Yine de, Rousseau, Hobbes'tan ziyade Machiavelli'nin 'insanlar sanıldığından çok daha sağduyulu ve çok daha sabit olmanın yanında, bir prensten daha iyi ve daha bilgece bir anlayışa sahiptirler' cümlesine ikna olmuştur (*Söylevler*, i 58).

Machiavelli gibi o da cumhuriyet yönetiminin monarşiden daha üstün olduğuna inanmış ve hatta *Toplum Sözleşmesi*'nde Machiavelli'nin *Prens*'inin gizliden gizliye 'cumhuriyetçiler için el kitabı' olarak yazıldığını iddia etmiş (iii 6), yazarını ise kendisinin de paylaşmakta olduğu derin özgürlük sevgisi nedeniyle ayrı bir yere koymuştur.

Rousseau, bu tip sınırlamaların ışığında, en iyi yönetim biçimi olarak demokrasiye dönmüş gibi görünebilir ama demokrasinin de eşit derecede tehlikeli olduğu konusunda katıdır, çünkü, doğası gereği, demokrasi, her şeyden önce bir devletin egemen gücüyle yönetici gücü arasındaki bir keşmekeşe davetiye çıkartır. Yasayı yapan halk aynı zamanda o yasanın yürütücüsü konumunda olmamalıdır, diye düşünür Rousseau, çünkü bunu yapmak egemeni tekil kılar ve özel ve kamusal çıkarı monarşik yönetim altında olduğundan çok daha sinsice birbirine karıştırır. 'Bu gerçekleştiğinde', diye düşünür Rousseau, 'devlet özüne dek yozlaşmış olur ve her türlü reform imkânsız hale gelir'.

'Egemeni ve yönetimi birbirinden ayırmaktaki avantaj'ından dolayı (iii 5), Rousseau, seçime dayalı aristokrasiden ziyade aristokrasiye meyletmiş gibi görünmektedir; çünkü doğal aristokrasinin yalnızca ilkel insanlar için uygun olduğunu ve kalıtıma dayalı aristokrasinin 'bütün yönetimler içinde en kötüsü' olduğunu düşünmüştür. Rousseau seçime dayalı aristokrasinin yurttaşların dürüstlük ve bilgeliğine bağlı olmadığını ve bu nedenle de demokratik yönetime göre daha az sayıda erdem gerektirdiğini ileri sürer. Böyle bir aristokrasi ancak zenginlikler dürüstçe ve ölçüyle dağıtıldığında gelişebilecek olsa da, tavizsiz bir eşitliğin genel olarak erişim dışında kalıyor olması olgusu, toplumsal ilişkilerin gündelik idaresinin ve sahip oldukları bağımsız araçların –finansal bir esenliğin tüm zamanlarını devlete vakfetmelerini mümkün kıldığı– uygun insanlara verilmesini teşvik ederek aristokrasiye gereğince hizmet eder. Rousseau, seçime dayalı aristokrasi yönetimi altında, devletin kararlı yapısını en dik, en zeki ve siyasi anlamda en deneyimli yurttaşların, yani devletin en yüksek dereceli memur ve kamu görevlilerinin garanti altına alacaklarını varsaymıştır.

Ama tüm yönetim biçimleri için en önemli husus, bunlarla her ulusun egemeni arasındaki farklılıktır. Eğer bir halk kendi yasalarını demokrasi idaresi altında iyi bir biçimde sevk ve idare edemiyorsa, monarşik olsun aristokratik olsun, sulh hakimlerinin onların yerine yönetmeleri de mümkün olmaz. Yalnızca halka ait güçlerin yönetim tarafından kötüye kullanılması tehdidi, selefi Locke gibi Rousseau tarafından da şiddetle hissedilmiştir ve bir yönetimin kendine ait tekil iradeyi egemenin genel iradesiyle

değiş-tokuş etmeye yönelik, haddinden sık tekrarlanan eğilimi de son derece karakteristiktir. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin üçüncü kitabının onbeşinci bölümüyle *Polonya Yönetimi*'nin yedinci bölümlerinde, İngiliz halkının yalnızca parlamento üyelerinin seçimi esnasında özgür olduklarına dikkat çekmiştir. Yasama meclisi üyesi olarak bir hükümdar kılığına girmiş kendi otoritelerini sapkınca onların yürütme gücü olarak hizmet vermiş olan kolektif bir bedene emanet etmekle, halk, tatbik etme sorumluluğu kendisinde olan özgürlük için hazır olmadığını kanıtlamıştır.

Ayrıca, Cenevre'deki yürütme gücü (*Petit Conseil*), egemen bütünün bir araya gelmesini engelleyerek bile olsa, olması gerektiği gibi yurttaşlar genel kuruluna (*Conseil Général*) ait olan birtakım sorumlulukları üzerine alıp egemenliğini kademeli olarak genişletmiştir. Devletin halk iradesinin yerini almasının açığa çıkarttığı yürütme gücüyle mutlak hak yozlaşmış ve dizginlenemez bir güce dönüşmüştür. Demokrasi sözcüğünü egemeni kastetmek için kullandığı *Dağdan Mektuplar* adlı çalışmasında, bu gelişmeler hakkında, 'yalnızca gücün yönettiği yerde', diye not düşer Rousseau, 'devlet çözülüp dağılmıştır. İşte tüm demokratik devletler bu şekilde yok olurlar' (P iii 815). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'ini halk egemenliği ideallerini kucaklayan Cenevre Cumhuriyeti'ne adamakla, Rousseau, yardımlarıyla kendi kimliğini tanımlamış olduğu bu ilkelerin yozlaşıp gitmelerine yaşamı boyunca tanıklık etmiştir. Cenevre'nin önde gelen aydınlanma savunucuları tarafından desteklenen *doux commerce*, eşitlikçi demokratik sistemi, yurttaşları-

nı yurttaşlık haklarından mahrum bırakan bir oligarşiye dönüştürmüştür; onun yaşadığı dünyanın başka hiçbir yerinde, daha önce konjonktürel insanlık tarihinde siyasi terimlerle apaçık tanımladığı insan doğası bu ölçüde bir dönüşüme uğramamıştır.

Önceki yorumcular, kral katli veya devrim riskini göze alarak, yalnızca ruhları ve hatta yaşamları pahasına yöneticilerin ihlal ettikleri doğa yasasının ilkelerini yeniden diriltmek suretiyle, diktatörlük tehdidine karşı sıklıkla birtakım koruyucu önlemler almaya çalışmışlardır. Rousseau'nun çağdaşlarından olan Montesquieu Batı liberal düşüncesinde derin izler bırakmış olan hukukun üstünlüğü öğretisini oluşturmuştur. Monarkların otoritesiyle diktatörün kaprislerini bu öğreti uyarınca birbirinden ayırmış, ayrıca İngiltere örneğine yaptığı vurguyla bağımsız yargı kavramının temelini sağlamlaştırmıştır. Ne var ki, *Toplum Sözleşmesi*'nin yayımlanmasından birkaç yıl sonraya denk gelen kısa İngiltere seyahati sırasında bağımsızlığın bir İngiliz için parlamento demek olduğunu fark eden Rousseau, Montesquieu'nün hukuk kavramını ikna edici olmaktan uzak bulmuştur. Egemenin bizzat kendisi tarafından tanımlanan güçlerinin daha sonra kötüye kullanılmasından korkan eleştirmenlerinin aksine, Rousseau, bu güçlerin halkın kendisi tarafından kullanılmasının diktatörlüğe karşı tek önlem olduğuna inanmıştır. Onun siyaset felsefesine ait ilkeler uyarınca, herhangi bir devletin sınırları içinde, doğası gereği kendi iradesini tatbik etmek konusunda sınırlanmış olan egemen tek tek insanlara karşı güç uygulayamaz. Bu sorumluluk yalnızca yönetime aittir. Bu nedenle, özgürlük kapsayıcı bir doğa yasası ya da yöne-

tim içindeki bağımsız bir yargı vasıtasıyla değil, daha ziyade, Montesquieu'nün bakış açısınca, yönetimle egemenlik arasındaki temel bir güçler ayrılığı sayesinde korunur.

Toplum Sözleşmesi'nin ilk kitabının ikinci bölümünde, Rousseau, Grotius'u, sırf olgusal olanı hakkın kanıtı olarak sunmak suretiyle tiranlık ve köleliğe aldatıcı bir meşruiyet görünümü kazandırmakla itham etmiştir. Aynı iddiayı tekrarladığı *Emile*'in beşinci kitabında Montesquieu'nün de benzer şekilde siyasi hakkın temel ilkelerine değinmekte başarısız olduğunu, bunun yerine 'tesis edilmiş yönetimlerin pozitif hakkını tartışmakla' yetindiğini iddia etmiştir. Rousseau, siyaset dünyasındaki hiçbir şeyin olgu-hak ayrımının sunduğu farktan daha fazlasını sunmadığında ısrarcıdır. Bu sayede filozoflar ve bilim insanları arasında bir tartışma başlamış ve bu tartışma da kendi hayranlarıyla diğerlerini Grotius ve Montesquieu'nun bugüne kadarki öğrencilerinden ayırmıştır. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde siyasi hayatın olgularına değinmek hususunda endişelidir ve söz konusu olguları kendine has bir üslupla anlatan Montesquieu'ye fazlasıyla borçludur. Montesquieu gibi o da yönetimlerin doğal tarihi ve patolojisiyle, ayrıca devletlerin nasıl doğduğu, nasıl genişlediği ve nasıl yok olduğuyla ilgilenmiştir, çünkü 'beden siyaseti', diye ileri sürer, 'insanın bedeninden aşağı kalmayacak biçimde daha doğduğu anda ölmeye başlar ve kendi yok oluşunun nedenlerini yine kendi içinde taşır' (iii 10, 11). Bir kez daha, Montesquieu'nün izinden gitmek suretiyle, fiziksel faktörlerin yönetimin doğası ve devletlerin anayasaları üzerindeki etkilerinin farkına varmış, *Yasaların Ruhu*'nun ondördüncü kitabına atıfla 'özgürlük her iklimin meyvesi

değildir' ve bundan dolayı da her halkın idrakine sığmaz diye not düşmüştür (iii 8). Sivil toplumu oluşturan insanların ahlakının yasalara ve siyasi faktörlere atıfla ne ölçüde anlatılabileceğini vurgularken, ahlakın pozitif yasaları belirleme yollarının da yine neredeyse aynı şiddetle üzerinde durur. Söz konusu yolları mermer ya da pirinç üzerine değil, insan kalbine kazınmış olan alışkanlık, gelenek ve inancın gücü olarak tanımlar, buradan neşet eden yasayı ise siyasi yasa, medeni kanun ve ceza yasasına ek olarak dördüncü bir yasa tipi, hatta 'aralarındaki en önemlisi' (i 12) olarak betimler. *Emile*'de, *Yasaların Ruhu*'nu tam olarak ahlak ve yönetim ilişkisini ele aldığı için över (P iv 850-1; E 468). Aralarındaki farklılıklara rağmen, Rousseau, büyük ölçüde yasama üzerindeki ahlaki kısıtlamalara dair açıklamalarından ötürü, Montesquieu'nün tesiri altındadır. *Toplum Sözleşmesi*'nde yasalar üzerine düşünürken insanları oldukları gibi ele almıştır.İnsan ilişkilerinde mümkün olan ile hak olanı ayrı düşünen Rousseau, bunlar her ne kadar birbirlerinden ayrı da olsalar, siyasetin gerçeklerinin ve standartlarının birlikte yürümeleri gerektiğini varsaymıştır. Montesquieu gibi o da anayasaları sadece yukarıdan aşağıya, yani temel ilkeler çerçevesinde incelemekle kalmamış, onları aşağıdan yukarıya da, yani kendilerinden destek aldıkları sosyal uzlaşımlar ve halk gelenekleri ışığında masaya yatırmıştır.

Toplum Sözleşmesi'nde Rousseau'nun hak standartlarına bağlılığı kadar, yerel örf ve ulusal geleneklere karşı sergilediği bariz duyarlılık ona Avrupa'da, hepsinden de öte, muhtemelen yabancı sultasına karşı mücadele eden ve dış mihraklar tarafından fişeklenen iç savaşlar esna-

sında yerel özgürlüğü korumaya çalışan ülkelerde pek çok hayran kazandırmıştır. 1764 yılında Korsikalı yurtsever Mathieu Buttafoco onu kendisinin yasamaya uygunluk açısından benzersiz olduğunu zaten ilan etmiş olduğu özgür bir devletin kanun koyucusu olmaya davet ettiğinde, ayrıca, 1770 senesinde Kont Michel Wielhorski ondan Bar Konfederasyonu'nun Polonya'yı Rusya'nın zorbalığından kurtarma çabaları hakkında yorum yapmasını rica ettiğinde, Rousseau bu teklifleri büyük bir coşkuyla yanıtlamıştır. Yazılarının siyasi anlamda coşturucu olduklarının düşünülmüyor olmasından endişe eden Rousseau, buna karşılık, 1760'ların ortalarında doğup büyüdüğü şehrin içine düştüğü siyasi krizde inisiyatif almakta tereddüt etmiş, sonuçta yazılarını yasaklamış olan bir yönetime karşı onun savunmasını yapmak üzere bir araya gelen hemşehrileri arasında yer alan, hayal kırıklığına uğramış radikal cumhuriyetçilere coşkulu bir destek sunma konusunda gönülsüz davranmıştır. Biyografisini de kaleme almış olan öğrencisi Bernardin de Saint-Pierre'e 'gözüpek bir yaradılışım, ama çekingen bir karakterim var' diye itirafta bulunmuştur. Hiçbir zaman Bakunin gibi barikatlara tırmanmaya veyahut da Marx gibi devrimci partilerin talihine yön vermeye kalkışmamış olan Rousseau, kendini doğrudan kendi zamanının siyasi mücadelelerine dahil etmeyi reddetmiş, bunun başlıca nedenini ise Wartensleben Kontesi'ne yazdığı mektupta şöyle ifade etmiştir: 'Bütün insanlığın özgürlüğü bile tek bir insanın kanının dökülmesini haklı çıkarmamıştır' (L 5450). Ama yurttaşın siyasi olarak yargılanmasına gerek olmayan zengin hayal gücü yardımıyla anayasa tasarlamak tümüyle başka ve zorlayıcı bir konu-

dur. Onlar adına yazmış olduğu *Anayasa Projesi*'nde, Korsikalılara, ağırlıklı olarak tarıma dayalı olan ekonomileri için, bolluktan ziyade kendine yeterlik uğruna teşvikler yaratmayı ve toprakla tarım ürünlerinin mümkün olduğu kadar eşit bir şekilde, azar azar dağıtılmasını ve devlet gelirinin nakitten ziyade emtia ya da emek olarak biriktirilmesini tavsiye etmiştir. *Özgürlüğe* düşkünlüklerinden dolayı takdir ettiği Polonyalılara ise, öğrencilerin 'devletin çocukları'na dönüşmelerine imkân sağlamak üzere oyunları, ulusal bursları ve yalnızca Polonyalı öğretmenleri bir araya getiren bir eğitim şeması (P iii 967; S 190) yanında, tek meclisli ulusal bir parlamentonun temsilcilerini atayan

CONSIDÉRATIONS
SUR
LE GOUVERNEMENT
DE POLOGNE,
ET
SUR SA RÉFORMATION
PROJETTÉE.
PAR J. J. ROUSSEAU.



A LONDRES.

M. DCC. LXXXII.

Resim 16. *Polonya Hükümeti*'nin başlık sayfası.

kurucu unsurlara sıkıca bağlı olan bir yasama planı tavsiye etmiştir. Bu metinlerin her biri Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde zaten dile getirmiş olduğu meselelere atıf yapar. Özel olarak *Polonya Hükümeti* Polonyalı ve İngilizlerin meydana getirdiği temsilciler meclisleri arasındaki pek çok zıtlığı bulup çıkarmış, bunu da her zaman Avam Kamarası'nı gözden düşürerek yapmıştır. John Wilkes gibi bir budalanın 1764'teki ihracı bile parlamentonun İngiliz halkı üzerindeki denetleyici işlevinin ne kadar az olduğunu göstermeye yetmiştir (P iii 982; S 204).

Bu eserler Rousseau'nun zamanında yayınlanmamış ve de geniş bir çevrede dolaşıma girmemişlerdir. Bu nedenle, Rousseau'yu 1769'da (Napoleon'un Ajaccio'daki doğduğu yıl) Korsika'nın ilhakı ve 1772'de Polonya'nın ilk bölüşümünden dolayı hcrhangi bir şckildc kınamak mümkün değildir. Her iki durumda da, Rousseau, kendini çok geçmeden yurttaşların özgürlüklerinin anayasal bir savunmasını yapmaya vermiştir. Özellikle karanlık bir paranoya anında aklına düşen, Korsika'nın kendisini yalancı çıkarmak için ilhak edilmiş olduğuna ilişkin inancına hak vermek için iyi bir gerekçe yoktur. Muhtemelen, hem o hem de çağdaşları arasındaki hayranları, bir yasama meclisi üyesi olarak ortaya koyduğu siyasi görüşlerin hiçbir şekilde devrimci sonuçları olamayacağını varsayma hatasına düşmüşlerdir. Rousseau insanın olduğu gibi anlaşılmasına sesini çıkarmamış, ama, buna rağmen, daha önce *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökenleri*'nde ve şimdi *Toplum Sözleşmesi*'nde yaptığı gibi, insan doğasının değişebileceğini öne sürmüştür. Yasama meclisi üyesi hakkında yazmış olduğu bölümde (ii 7), yalnız insanları çok daha büyük bir

bütünün parçalarına dönüştürmenin din ve ulusun gerçek kurucusu konumunda olan bu denli sıradışı bireylerin sorumluluğunda olduğunu, yurttaşların da yaşamlarını ve varoluşlarını ancak böyle bir bütünden devşirebileceklerini belirtmiştir. Antikler arasında Lykurgos'un, modernler arasında ise Calvin'in bu tip yasa yapıcılar olduklarını savunmuş, *Polonya Hükümeti*'nin ikinci bölümünde ise bu isimlere Yahudilerin Musa'sı ile Romalıların Numa'sını da eklemiştir. Bu figürlerin her biri devlet işlerinde sıradışı konumlara gelmişler, görünüşe göre tanrısal bir esinle harekete geçmişler ve Platon'un filozof kralı ya da Hegel'in dünya-tarihsel bireyleri gibi, onları yardım almaksızın algılayamayacak olan cahil ve şaşkınlara sökmekte olan şafağı işaret etmişlerdir. Rousseau'nun Korsika Akademisi'nin vaat ettiği edebiyat ödülünü almak için ilk taslağını Cicero'nun *De beneficiis*'inden esinlenerek hazırladığı, 1751'de basılmış olan *Epik Fazilet Üzerine Söylev*'de zaten açıklamış olduğu gibi, yasa yapıcılar, siyasal anlamda vaat edilen karaya bir kez ayak bastıktan sonra artık oradaki işlerle ilgili yeni roller üstlenmezler (P ii 1267; S 310). Onun iddiasına göre, yasa yapıcıların görevi mutlak hakimiyetin yürütücüsü olmak değil, ulvileştirilmiş bir baştan çıkarma biçimi altında, alelade yurttaşların hem usavurma kabiliyetlerinin, hem de kamu yararını her şeyin önüne koyma güdülerinin yüceltilmesine katkıda bulunmaktır. Onlar ilahi bir dünyanın yorumcuları gibi davranmak durumundadırlar. Yani, ispatlamaksızın ikna ederler. Makamları ne bir yönetim, ne de bir mutlak egemenlik makamıdır. Ama insanoğluna ateşi hediye eden Prometheus gibi, aynı insanoğlunun ahlaki dönüşümüne ön ayak olurlar.

Rousseau'dan nefret eden Nietzsche'nin kalıbına döküldüğünde, bu imge bir saf rehberlik değil, yaratıcı enerji ve yaratıcı güç görünümüne bürünerek, medeniyetin iyi ve kötüden müteşekkil yavan standartlarının ötesine geçer.

Toplum Sözleşmesi'nde, Rousseau, onsekizinci yüzyılın olası yasa yapıcılarına ilham vermiş olmalıdır. Üçüncü kitabın onbeşinci bölümünde *finans* ve *temsil* kurumlarının, bu fikirleri ifade edecek sözcüklerden dahi mahrum olan Antikçağ insanına tamamen yabancı olduklarını belirtir. Bunların ilki onun tarafından 'kölelere yaraşır bir sözcük' olarak nitelenmiş, hem *Korsika Anayasası* hem de *Polonya Hükümeti*'nde modern bir icat olarak lanetlenmiş, bu sayede evlerinden çıkmama şansına kavuşan yurttaşların ordular ve mebuslar kiralamasını teşvik eden *donnez de l'argent*'a –benzer şekilde, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'de de takbih etmiş olduğu "ticaret toplumunun ürünü olan buyurgan melanete"– ilişkin mahkeme kararının alınmasına vesile olmuştur. Feodal yönetim fikrinden türeyen ikincisi, önce Genel Meclis'in farklı kademelerinde yerini bulan yetkilendirilmiş güç kavramı, sonra da Grotius ve takipçilerinin kendi egemenlik fikirlerini etrafında oluşturdukları sözleşmeden kaynaklanan bağlar sayesinde, modern dünyadaki bireyleri, devletin yurttaşları olarak sahip oldukları kamusal yükümlülüklere yabancılaştırmıştır. Rousseau, birinci kitabın altıncı bölümüyle ikinci kitabın dördüncü bölümlerinde, *ahlaki persona* biçiminde tecelli eden ortak benlik ve kurumsal kimliğin topluca eyleme geçen yurttaşlardan başkaca bir şey olmadıklarını iddia etmiştir. Buna karşılık, sadece genel iradeyle kısıtlanan kişisel özgürlük, yurttaşların özerkliği veya kendi kendilerine dayattıkla-

rı yasalara itaatlerinde ifade bulan ahlaki özgürlük antik ilkelerdir. Rousseau bu kavramları *Toplum Sözleşmesi*'nin birinci kitabının sekizinci bölümünde tanımlamış, finans ve temsili ise söz konusu tanımların içine katmamıştır.

Antikçağ'ın yasa yapıcıları yurttaşlarını devlete olduğu kadar birbirlerine de tutturan bağlara şekil vermeye çalışırlarken, modern ulusların yasaları, özgürlük arayışımızın mecrasını kamusal alandan kişisel alana kaydırarak otoriteye itaati teşvik etmiştir. 'Yurttaşlar arası uyum', diye sorar Rousseau, *d'Alembert'e Mektup*'ta, bugün nerededir? 'Halkın kardeşliği' nerededir (P v 121; A 133)? Benzer şekilde, *Polonya Hükümeti*'nde, Polonya gençliğini, gerçek anlamda özgür bir ülkenin yurttaşları olarak 'eşitlik' ve 'kardeşlik' fikirlerine alışmak için 'Antikçağ kurumlarının ruhunu' yeniden canlandırmaya çağırmıştır (bl. 4: P iii 966, 968; S 189, 191). Rousseau, özgürlüğü eşitlik ve kardeşlikle bağlantılandırırken, temsilin kardeşliği yok etmiş, finansın ise eşitliği harabeye çevirmiş olduğuna inanır; öyle ki, modern dünyada antik çağrışımlarından mahrum bırakılmış olan özgürlük, sonuçta kişisel kazanç peşinde koşmak anlamına gelmeye başlamıştır.

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik fikirlerini birbirine eklemlemek suretiyle, Rousseau, bakışlarını geçip gitmekte olan bir dünyanın üzerine diktiğinde bile, yaklaşmakta olan Fransız Devrimi'ni müjdelemiş gibi görünür. Antikçağ'ın cumhuriyetçi özgürlüğüne duyduğu hürmetin büyük bölümüne kaynaklık edenin Machiavelli'nin *Söylevler*'i olmuştur ama kendi eserlerinde aynı saygı taze bir coşkunluk tarafından harekete geçirilmiştir, zira, Machiavelli'den farklı olarak, Rousseau, insan doğasının her daim değişi-

me maruz kaldığını varsaymış, en azından ilkece yozlaşmaktayken dahi gelişim göstermeye devam ettiğini düşünmüştür. *Cenevre Elyazması*'nın birinci kitabının ikinci bölümünde, 'Kötülüğün içinden onu iyileştirecek olan ilacı bulup çıkarmalıyız,' der Rousseau (P iii 288; S 159). Birkaç sene sonra, *Emile*'in üçüncü kitabında ise buna şu eklemeyi yapar: 'Bir kriz haline ve devrimler çağına yaklaşıyoruz.' 'Avrupa'daki başat monarşilerin daha uzun süre ayakta kalabileceklerine ihtimal vermiyorum' (P iv 468; E 194). Bu iddia, medeni dünyanın ortaya çıkması muhtemel herhangi bir kargaşa tehlikesini hâlâ bertaraf edebileceğini ümit eden çağdaşları tarafından aynı canlılıkla ifade edilmiş herhangi bir siyasi nasihat iması içermemektedir. Ama Rousseau insanoğlunun geleceğinin tamamen değişim geçirmesini bir yandan özlüyor, diğer yandan ise bunun için çok az umut besliyorsa, *Toplum Sözleşmesi*'nde ortaya koymuş olduğu ilkelere, Fransız Devrimi'nin doğal seyri içinde, yeni Fransa Cumhuriyeti'nin On Emri olarak saygı gösterilmeye başlanmış olabilir.

Bu, 1791'de yayımlanan *Devrimin İlk Yazarlarından Biri Sayılan Rousseau* adlı kitabında Louis Sébastien Mercier ve aynı yıl basılan *Bir Meclis Üyesine Mektup*'unda Burke tarafından fark edilmiştir. Bu ikincisi, insanlara ahlaklarını bütünüyle yıkıcı bir tarzda yenilemeleri esinini veren ve anısına Paris dökümhanelerinin 'fakirlere yönelik çaydanlıklar ve kiliselere yönelik çanlar' yanında büstlerini de yaptığı Sokrates'i kınamıştır. 1789 Haziran'ında Millet Meclisi'nin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan devrimle ilgili tartışmalar, Rousseau'nun, *Polonya Hükümeti*'nde, Polonya meclisinde yer alan milletvekillerinin ulusun ne istemiş

olduğunu açığa vuran seçmenlerin baskısı altında olduklarını hissetmelerini garanti altına almak adına, üzerinde ısrarla durduğu kamuya hesap verebilirlik meselesi etrafında dönmüştür (P iii 980; S 202). Siéyes başrahibi ve dizginsiz temsilin diğer savunucuları bu tip görüşleri onaylayan milletvekilleri üzerinde egemenlik kurmuşken, Rousseaucu ilkeler Fransız Devrimi boyunca kural gereği öyle güçlü olmak zorundaydılar ki, 1801'de, modern dünyanın gördüğü en büyük siyasi kargaşalardan on iki yıl sonra, *Gazette de France*, *Toplum Sözleşmesi*'nin dönemin olaylarını hem doğurduğunu hem de onlardan haber verdiğini bildirmiştir. Bu metinde, Rousseau'nun Korsika'ya yaptığı katkıyı gözünden kaçırmamış olan Napoléon Bonaparte'ın ortaya çıkması bile, bu kitabın, sanki genel iradeye yaptığı atıflar aslında generalin iradesini kastediyormuşçasına, Fransa'nın ilk yurttaşına adanmış yeni bir baskısının yapılması konusunda ilham verici olmuştur. Antik ya da modern, hiçbir siyasi düşünür o dönemde Rousseau'dan daha fazla saygı görmemiştir. Terör döneminden sonra, 1794 yılında filozofun kemikleri Ermenonville'daki Poplars Adası'nda bulunan mezarından çıkarılmış ve siyaset, kültür ve dininden her şeyden çok tiksinmiş olduğu ulusun milli kahramanı ilan edildiği Paris Pantheonu'na götürülmüştür – dahası, onun için ebedi bir işkence anlamına gelecek biçimde, Voltaire'in karşısına gömülmüştür.

Rousseau, 1762 yılında bu şekilde aziz ilan edileceğini tahmin etmesine yardımcı olacak nedenlerden yoksundur. *Toplum Sözleşmesi* daha yayımlanmasıyla beraber bir skandal yaratmış, Fransa'da dağıtımı yasaklanmış ve yazarı hapisten kurtulmak için ülke dışına kaçmış, ama orada



Resim 17. Rousseau'nun Île des peupliers'deki mezarı; Moreau le jeune tarafından yapılmış gravür.

patlak veren benzer şiddette bir öfkeden dolayı Cenevre yolunun kapalı olduğunu öğrenmiştir. Ne var ki, söz konusu huzursuzluğa vesile olan, onun özgürlük ve egemenliğe yönelik fikirleri olmamıştır.

Onun sivil düzen için bir tehdit olduğuna hükmedilmiştir, zira *Toplum Sözleşmesi*'nin sivil din üzerine yazılmış sondan bir önceki bölümüyle tam olarak aynı zamanda yayımlanmış olan *Emile*'in içerdiği benzer fikirler dine hakaretle suçlanmış ve Rousseau'nun ortaya koyduğu siyasi sistem Hıristiyanlığa yöneltilen söz konusu hakaretler yüzünden baştan çıkarıcı bir suç unsuru olarak tanımlanmıştır.

V. Bölüm

DİN, EĞİTİM VE CİNSELLİK

Toplum Sözleşmesi'nin dördüncü kitabının sekizinci bölümünde, Rousseau, pagan Antikçağ'da her devletin kendine özgü tanrıları olduğunu ve tanrıların otoritesinin ise siyasi sınırlar tarafından tahdit edildiğini belirtir. Önce Yahudiler, sonra Hıristiyanlar, krallığı bu dünyada olmayan bir tanrıya tapmışlardır. Bu tanrının dünyevi nüfuzu bazen onun ruhani üstünlüğüne karşılık gelmekte yetersiz olmuş, böylelikle de, devletin ilahiyat anlayışıyla siyasetini birbirinden ayırarak, ihtilafa yol açmıştır. İnançlarıyla beraber imparatorluklarını da yaygınlaştırmış olan Romalılar, öte dünyanın işlerine dalan Hıristiyanların açığa vurmuş oldukları siyasi ilgisizlik karşısında şüpheye düşmüş ve başlatabilecekleri bir ayaklanmadan korkarak sonuçta onlara zulmetmişlerdir. Vakti geldiğinde, diye gözlemler Rousseau, Hıristiyanlar gerçekten de alçakgönüllülüğü bir kenara bırakıp, Tanrı'nın dünyevi inayeti üzerindeki hak taleplerinden yola çıkarak, modern dünyadaki en vahşi diktatörlüğü tesis etmişlerdir. Onun zamanında siyasi ve

teolojik kimlikler her yerde, hatta Müslümanlar arasında parçalanmaya başlamış, böylelikle de 'Hıristiyanlık ruhu tam bir galibiyete ulaşmıştır'. Tüzel gücü kullanmaya başladığı noktada, ruhban sınıfı, kendi kutsal emirlerinin talep ettiği rejim ve sahip oldukları aforoz yetkisi sayesinde, prensler üzerinde hakimiyet kurmaya çalışmışlardır. Buna karşılık, prensler, İngiltere ve Rusya'da, dünyevi ve uhrevi egemenlik iddiaları arasında eşit derecede tehlikeli bir bölünme riskini göze alarak, kendilerini kilisenin başı haline getirmişlerdir. Hıristiyan yazarlar arasındaki tek örnek olarak Hobbes toplumsal barışa yönelik bu tip tehditlerin farkına varıp, haklı olarak, seküler ve dinsel gücün tek elde toplanması gerektiğini savunmuştur. Ama o da Hıristiyanlıkça kendi sistemine yöneltilen tehlikeyi hesaba katmakta başarısız olmuş, gücün toplandığı herhangi bir yerde prensin şahsi çıkarının, devletin ortak çıkarından ziyade, kendi hükümeti tarafından desteklendiği gerçeğini göz ardı etmiştir.

Hıristiyanlığın sivil otoritenin kutsal temelleri üzerinde yaptığı tahribata dair bu düşünceleri takip ederek, Rousseau, toplumsal boyutu içinde üç tip dinsel inançtan bahsetmiştir: İnsanın dini, yurttaşın dini ve papazın dini. İlki, yani dört İncil'de de geçen basit inanç devlete sadakati yok eder; ikincisi, ibadetle yasa sevgisini birleştirerek, insanları bön ve müsamahasız kılar; ve üçüncüsü, insanları papazlık ve prensliğe yönelik çelişkili yükümlülükler altına sokarak, bireyleri kendileri ve komşularıyla kavgalı hale getirir. Rousseau bu kültlerin her birinin siyasal topluma zararlı olduğu sonucuna varır. Hiçbiri, sırf müşterek kabul görmüş inançları ve derin dindarlığından dolayı, sehven

en iyisi olduğu tahayyül edilebilecek berikinden daha az zararlı değildir. Gerçekte, hakiki Hıristiyanlardan meydana gelen bir toplum ruhsal anlamda o denli mükemmel olabilir ki, bu toplumun üyeleri dünyevi başarı ve başarısızlık hususunda tam bir ilgisizlik sergileyebilirler. Sadece ruhlarının kurtuluşunu garantiye almaya odaklanmış yurttaşlar, görevlerini yalnızca dinsel itaat duygusunun etkisi altında yerine getirebilirler. Rousseau, Hıristiyan bir cumhuriyetin, 'zafer ve ülke aşkı tarafından yenilip yutulmuş bir halde', Sparta ve Roma'nın yurtsever savaşçılarıyla nasıl karşılaşabileceğini sorar. Gerçekten, sahih bir cumhuriyet nasıl olup da Hıristiyan olabilir? Çünkü 'gerçek Hıristiyanlar köleleştirilirler' ve inançları da ortak çıkar arayışından çok diktatörlükle uyum içindedir.

Çünkü, kendi azalarından gerçek bir güç devşirebilmesi için, bir devletin, inancına genel ilkeler, alametler ve dogmalarla müdahale etmeksizin her yurttaşın görevini sevmesini sağlayan bir dinle besleniyor olması şarttır. Böyle bir devlet, tebaasının iman beyanlarını yalnızca kendi yurttaşlarından oluşan bir siyasal toplum içinde dile getirmesini ve egemenin de böyle bir inanç sayesinde sadece kamusal bir toplumsallaşma duygusunu harekete geçirmesini gerektirir. Buradaki öğretiler yalnızca kadir-i mutlak, zeki ve yardımsever bir tanrıyı, ayrıca toplum sözleşmesini ve yasanın kutsiyetini gerektirir, bir de hoşgörüsüzlüğün yasaklanmasını. İnanç kendi başına mahkeme kararlarına konu olmadığı için, egemen, başkasına dönük hoşgörüsüzlüğü kaçınılmaz biçimde toplumsal yapıyı tehdit eden insanları topraklarına sokmamaktan daha fazlasını yapamaz. Hatta, toplumsal sadakat yeminlerine

sadık kalmayan bireylere verilecek büyük cezayı onaylayabilir – 1756'da, Voltaire'e inayet konusunda yazdığı mektubunda, *Toplum Sözleşmesi*'nde geçen temayı öngörmek suretiyle, aynı konudaki mülahazalarında bilhassa vurguladığı gibi, Rousseau, teolojik hoşgörüsüzlüğün mutlaka siyasi sonuçlara gebe olduğunu ileri sürmüştür. Bu metnin sondan bir önceki bölümüne eklenmiş bir notta, muhtemelen kitabın basım aşamasında dahi dizginlemeye çalıştığı aşırı bir ihtiyattan dolayı, devlet memuriyetleriyle miras üzerindeki denetimi sayesinde ruhban sınıfının medeni kanuna dönük düzenlemesinden kaynaklanan ve devletin temellerine nüfuz eden tehditten şikâyet etmiştir. *Cenevre Elyazması*'nda buna karşılık gelen pasaj, Nantes Fermanı'nın feshedilmesi ve –Protestan evlilik ve vaftiz törenlerinin Katoliklerce takdis edilmesine ön ayak olan 1724 tarihli yasanın sonucu olarak– Fransa'daki Protestanlara gösterilen hoşgörüsüzlüğe karşı duruşuyla öne çıkmıştır. Rousseau'nun iddiasına göre, Fransa'da Protestanlar kendi dinlerini inkâr etmeksizin evlenemedikleri için, onların meşru olmayan bir evlilik akdiyle ve ana babasız çocuklarla yaşayıp ölmesi resmi politikaymış gibi, onlara gösterilen hoşgörü ve men atbaşı gitmiştir. 'Bütün Hıristiyan tarikatları arasında Protestan en bilgesi, en kibarı, en barışseveri ve en sosyalidir' diye sonuca bağlar Rousseau. Protestanlık, hukukun üstünlüğüyle sivil güçlerin hakim olmasına izin veren tek Hıristiyan kilisesidir (P iii 344). Her ne kadar onun yazdığı bölümün antik cumhuriyetlerin yasa koyucuları tarafından şekillendirilmiş olan siyasi bağların pekiştirilmesine dair temel vurgusu Platon'un *Yasalar*'ından ve her şeyden öte, Roma'nın halk dininin

Roma Hıristiyanlığı'nın Tanrı Şehri'nden çok daha çekici olduğunu düşünmüş olan Machiavelli'nin *Söylevler*'inden kaynaklanıyor olsa da, Roma Katolikliği'nin bir devlet dini olarak uygunsuzluğunu vurgularken, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde hoşgörü konusunda ortaya koyduğu bahane, Locke'un 1689'da kaleme almış olduğu *Hoşgörü Üzerine Mektup*'takiyle de bir miktar benzerlik taşır. Başka hiçbir modern düşünür, Rousseau'yu, özgürlük aşkı ve dinin toplumsal hayat içindeki yerine ilişkin isabetli anlayışıyla Machiavelli'nin etkilediği gibi etkilememiştir. Şunu da söylemeden geçmemeli: en az aralarındaki benzerlik kadar vurucu bir başka konu daha vardır ki, o da din felsefeleri arasındaki temel farklılıktır. Zira Machiavelli dini yurtseverliği teşvik ettiği sürece onaylarken, Rousseau tutkulu bir şekilde dinsel inancın doğasıyla ilgilenmiştir. Machiavelli'den farklı olarak, o, İsa'nın yaşamı, dört İncil ve en azından bazı havarilerin öğretilerinden etkilenmiştir. Rousseau şaşkınlık tarafından ve kendi otobiyografisinde *İtiraflar*'ını yeni ifadeler yardımıyla yankıladığı Aziz Augustinus'u tedirgin etmiş bir Tanrı'nın yarattığı evren içindeki yeri karşısında kapıldığı hayret tarafından harekete geçirilmiştir. Dinin siyasal etkileri hakkındaki kavrayışı bakımından açık bir biçimde Machiavelli'nin etkisi altındadır. Dinsel kanaatleriyle ruhban sınıfı, kilise hakkındaki düşünceleri açısından ise tam bir reformasyon çocuğudur. Batı Avrupa'nın görece seküler edebiyat çevrelerinde dinsel kanaatlerinin yoğunluğu bakımından neredeyse tektir. İnsanoğlunun inayetten dışlanmasına inanmıyor olmasına rağmen, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* ve birtakım kısa yazı-

ları, cennetten kovuluşumuzun ve Babil'in kuruluşunun modern bir özetini sunarak, yeni devletlerin yaratılması ve onların yasa koyucularına dair gözlemlerin içerildiği *Toplum Sözleşmesi* ve *Polonya Hükümeti*'yle birlikte, başka bazı yazılarda da Mısır'dan Çıkış'ı temel alarak, insanlık tarihi boyunca günahın üretilişini resmetmiştir. Hıristiyan ilahiyatçı Pelagius gibi, o da, Tanrı'nın elinden çıktığı haliyle insan doğasının esasen iyi olduğuna ikna olmuş vaziyettedir. Abelard gibi, Héloïse'e duyduğu yasak aşk merkezinde onsekizinci yüzyılın en başarılı romanını yazdığında, aklın Tanrı'nın anlamını kavramaya muktedir olduğuna ikna olmuştur. Pascal'ın imanı gibi, onunki de, çalkantılı dünyanın değişkenlikleri boyunca içten gelen derin bir ışıkla aydınlanmıştır.

Müzik tutkusu söz konusu olmadığı sürece, Tanrı sevgisinden başka hiçbir konu onu bu kadar derinden etkilememiştir. 1739 yılında Madame de Warens'ın Katolik etkisi altında taslaklarını hazırladığı gençlik dualarından 1764 yılında Protestan inancını aleyhte olanlara karşı savunduğu *Dağdan Mektuplar*'a, buradan esas olarak 1777 yılında taslaklarını hazırlamaya başladığı doğal din anlayışını içeren *Yalnız Gezerin Düşleri*'ne ve yine buradan da kanaatkârlıkla dolu varlığının anlamını betimlediği hayatının sonlarına kadar, Tanrı sevgisi bütün yazılarının sabit teması haline gelmiştir (P i 1047; R 89). Çok sayıdaki yazışmaları arasında bu konudan daha fazla yorumlanmış herhangi bir konu yoktur. Bilhassa yayın sorumlusu Malesherbes'e (L 6529) yazdığı 26 Ocak 1762 tarihli üçüncü mektupla 15 Şubat 1769'da Laurent Aymon de Franquières'e yazdığı bir diğerinde (L 6529), Rousseau, mutluluk verici sami-

mi bir inancı kutlamıştır. Bu mektupların ilkinde, doğa harikalarını sonsuzca kucaklamasıyla kendisini esrimeye götüren ilahi bir varlığın mevcudiyeti karşısında içi sevinç dolmuş; ikincisinde, bireylerin eşzamanlı olarak Tanrı'ya ve hakikate ulaşmalarına aracılık eden iç duyu ve sahip olduğu yetileri kötüye kullanan bizlerden başka müsebbibi olmayan kötülük üzerine düşünümler gerçekleştirmiştir. Ama tüm bunların ötesinde, Rousseau'nun tanrı düşüncesi en dolu ve en belagatli serimlemesini *Emile*'in 'Savoyard Papazının İman İkrarı' başlıklı genişletilmiş bölümünde bulmuştur. Daha 1761 yılında, *Yeni Héloïse*'in sonlarında, kadın kahraman, oğlunu boğulmaktan kurtardıktan sonra uzandığı ölüm döşeğinde 'tek yasasını kutsal kitap ve akıldan devşirmiş olan Protestan cemaati içinde yaşayan' (P ii 714; J 586) bir kadının dindarlığından bahsetmiştir. Ne var ki, Julie karakteri kurgusal bir karakter olmaktan öte değildir ve ona aklından geçenleri söyleten de kitabın yazarından başkası değildir. *Emile*'de kahramanın son dinsel öğretisi (Rousseau'nun gençliğinde gerçekten tanıdığı iki rahibi model alan) sürülmüş bir başrahibin ilmihaline dönüşmüş, Alpler'in göründüğü bir kasabanın eteklerinde genç bir kaçağa tevdi edilmiştir; Jean-Jacques tarafından birinci tekil şahıs eliyle sunulmuş, yazarın Dağdaki Vaizi sıfatıyla, eserde betimlenen öğrenci ve tüm okurlar için bir emsal olmuştur.

'İman İkrarı', Rousseau'nun anlatıcı kılığında, kendisi olarak ve Emile'in öğretmeni olarak göründüğü iki kısma bölünmüştür. Bu noktada, Rousseau, hayal gücü yardımıyla papazın uhrevi epifanisi karşısında çocukça bir tepki vererek şaşkına döndüğünü hatırlar, tam da o anda, Vincen-



Resim 18. 'Savoyard Papazının İman İkrarı' başlıklı metnine ait, *Favre Elyazması*'ndan bir yaprak.

nes Hapishanesi'nde kalan Diderot'yu ziyarete giderken bir başka evrenin varlığını gerçekten sezer gibi olmuştur. İlk kısımda insan doğasındaki ikiliği, duyumun atıllığını ve maddenin hareketinin dışsal ve nihai başlatıcısı, insanların kötülük karşısında hissettikleri sorumluluk, on-

ların mutluluk ve erdeme erişme kabiliyeti olarak tezahür eden Tanrı'nın gerekliliğini betimlemiştir. İkinci bölümde ise mucizelerle dogmalara inanmayı ve –kutsal ferman ve akılla bağdaşmayan gizemler yardımıyla– tarikatçı kiliselerin evrensel otorite iddiasını kınamıştır. Dönemin önde gelen bazı *philosophe*larının şüpheciliğini ve materyalizmini çürütmek için yazılmış olan ilk bölüm, Rousseau'nun doğayla uyumlu din anlayışını ortaya koyarken, her şeyden önce Romalı Katoliklerin bağnazlıkları ve boş inançlarına saldıran ikinci bölüm, onun vahiy olarak tasavvur edilen din anlayışına yönelttiği eleştiriyi ortaya koyar.

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme'nin dördüncü kitabında (bl. 3, §6), Locke, Tanrı'nın, eğer öyle uygun görürse, maddeye düşünme yetisi ekleyebileceğini ve böylelikle de duyarsız parçacıkları düşünme yetisiyle canlandırabileceğini öne sürmüştür. Tersine, Rousseau'nun bazı iddialarını müjdeleyen 'Bir Tanrının Varlığına İlişkin Bilgimiz' başlıklı bölümde (iv 10 10), filozof, maddenin kendi başına düşünceye yol açmasının imkânsız olduğu hususunda ısrarcı olmuştur. Bu konu üzerine mülahazalarının çoğu, o dönem onun reddettiği her şeyi savunan materyalistlerin, özellikle de Spinozacıların iddialarıdır. Fakat Tanrı'nın isteğiyle maddenin düşünme yetisi kesbedebileceği iddiası, onsekizinci yüzyılın ilahiyatçı ve filozoflarından gelen pek çok itiraza fırsat vermiştir. Sözü geçen itirazcıların çoğu, bu iddiayı, kitabın aynı bölümünde Locke'un bir başka iddiasıyla, yani ahlak ve dinin doğrularının gayrı maddiliğiyle birlikte düşünmüşlerdir. 1734 tarihli *Felsefi Mektuplar*'ında, Voltaire, Locke'un tezi üzerine yorum yapmış, içlerinde Maupertuis ve La Mettrie'nin

de olduğu onsekizinci yüzyıl Fransız materyalistleri ondan esinlenmiştir. Diderot gibi bazıları organik maddenin doğasındaki tepkiselliği ve canlılığı vurgularlarken, d'Holbach gibi diğerleri gerçekliğin tümünü yalnızca fiziksel dünyanın içine yerleştirmiş, böylece de ruhsal töz, ruh ve hatta Tanrı'yı hayal ürünü haline getirmişlerdir. 1754 yılında kaleme aldığı *Duyular Üzerine İnceleme*'de, Condillac, insan aklını saf duyusal deneyimden yola çıkarak oluşturmaya çalışmıştır. Muhtemelen François Quesnay tarafından yazılan ve 1756 yılında *Ansiklopedi*'nin altıncı cildinde basılan 'Kanıt' başlıklı makalede de benzer bir iddiaya, yani yargının duyumdan türediği iddiasına yer verilmiştir. 1758'de basılmasıyla birlikte kiliseyi dehşet içinde bırakan ve daha sonra *Emile*'in doğuracağı resmi tepkiden daha fazlasını kışkırtan *Ruh Üzerine*'de, Helvetius, yargı ve duyumu özdeşleştirme düşüncesini bütün eserleri için bir köşetaşı haline getirmiştir. Locke'un maddeye düşünme yetisi kazandırılabileceği iddiası ve Helvetius'un yargının sadece duyumdan ibaret olduğu sonucuna varması, beraberce, 'Savoyard Papazının İman İkrarı' adlı bölümde Rousseau'nun tanıtladığı Tanrı'nın varlığı açısından bir eleştiri odağı ve esas hareket noktası haline gelmiştir.

Ama orada (P iv 584; E 279) ve Mösyö Franquières'e mektubunda (P iv 1136), Rousseau, 'Locke bu konuda ne söylerse söylesin', düşünen madde varsayımını gerçek bir saçmalık olarak reddetmiştir. Herhangi bir rahip maddenin düşünmek konusunda teşvik edilebilmesinin imkânsız olduğunu iddia eder, çünkü maddenin tabi olduğu hiçbir hareket düşünüme yol veremez. Böyle bir rahip, özellikle Helvetius'a karşıt biçimde, insanların yargılarının on-

ların duyumlarından kaynaklanmadığını savunur, çünkü nesnelerin pasif duyularımız üzerinde kendi izlenimlerini oluşturmaları mümkünken, bizim nesneler arasındaki ilişkilere dair herhangi bir izlenimimiz yoktur. Kendi deneyimlerinin aktif bir şekilde yorumlanmasından sorumlu failler olarak kendi yargılarımızı oluşturmadığımız sürece hiçbir zaman hata yapamayız veya kandırılamayız, zira duyumlarımız her daim gerçekliğin temsilcisi olmaya devam edecektir. Helvetius'un felsefesi bu nedenle bizi 'düşünme şerefiyle' (P iv 571-3; E 270-2) buluşturmakta başarısız olmuştur. Materyalistler yanılmaktadır, çünkü onlar, kendisine ait duyumunun organize olmamış maddeden kaynaklanıyor olamayacağına ve düşünce üretme gücünden mahrum olan kendi doğasına ilişkin duyumunun –isteyerek yapılmış bir eylem ya da iradenin eşzamanlı ifadesi gibi– kendi kendisini harekete geçiren bir nedenden kaynaklanmak zorunda olduğuna Rousseau'yu ikna eden iç sese kulaklarını tıkamışlardır. Rousseau'nun *alter ego*su, bunun onun açısından iman anı olduğunu ileri sürer (P iv 576, 585; E 273, 280).

Başta hakikatin izini sürebilmek için Descartes'ın talep ettiği şüphe durumunda olduğunu, dümensiz ve pusulasız bir gemiyle engin fikirler okyanusuna açıldığını, fırtınalı tutkularca hırpalandığını ve filozoflardan –ki bunların hepsi sadece birbirlerinden farklı olmaları gerektiği konusunda hemfikirdir ve içlerindeki tescilli şüpheciler bile yıkıcı eleştirilerinde inatla dogmatiktirler– yeterli rehberlik desteği alamadığını itiraf etmiştir (P iv 567-8; E 267-8). Felsefede bu tür bir şüpheden kurtuluş imkanı bulunmadığı gibi, söz konusu şüphe için daha fazla temel olduğunun

idrakiyle, yüzünü kendi içindeki ışığa ve kalbinin onu götürdüğü hakikat sevgisine doğru dönmüştür. Bu yolla, çok kısa bir zaman zarfında var olduğunu ve iradesinin bir hareketiyle kendilerini çekip çeviremediği, nedenleri kendi dışında bulunan duyumlara sahip olduğunu keşfetmiştir. Anladığı kadarıyla duyumların kaynağı ve nesnesi kendisinden bağımsızdır, ki bu durum kendisi dışındaki varlıkların varoluşlarına da şahitlik etmektedir. Tüm evrenin kendisinden meydana geldiği hareket halindeki maddeyi gözlemleyerek, yönü olmayan bir hareketin ve kendisini belirleyen bir nedene sahip olmayan herhangi bir yönün olamayacağını idrak etmiştir. Belirlenmiş hareket bir iradeyi işaret ederken, irade de aklı gösterir. Rahip, onun ikinci iman etme anının tam da bu olduğunu öne sürer. Dönmekte olan göğü, düşmekte olan taşları ve rüzgârla taşınan yaprakları kaplayan böyle bir iradenin apaçık biçimde ferasetli ve güçlü olduğunu ileri sürer. 'Onun işlerinin olduğu her yerde Tanrı'yı algılıyorum' iddiasında bulunur. 'Onu kendi içimde duyumsuyorum' (P iv 578; E 275, 277).

Evrenin düzeni hakkında, varoluşunun zorunluluğu haricinde hiçbir şey bilmeyen rahip, yine de, zanaatkârlığından dolayı onun yaratıcısına hayran olabilir. Üstelik, kendi zihnini incelemekle, iradesinin duyularından bağımsız olduğunu gözlemleyebilir. Başka insanların kendisininkinden bağımsız iradeleri olduğunu; kötülüğün doğa dışından kalmaktan ötürü düzensizlik barındırdığını ama yine de aynı doğadan kaynaklandığını anlamaya başlar (P iv 583, 586-7; E 278, 281). 'İnsanın kötücül davranışı özgürce yapılan bir seçimin sonucudur ve takdir-i ilahiye yüklenemez, çünkü Tanrı iyi ve adaletlidir' tezini ortaya

atar (P iv 593; E 285). Tanrı'nın bizi günah işlemekten alıkoymakta başarısız oluşundan şikâyet etmek, onun insanın içine ahlak kondurmuş olmasını protesto etmekle eşdeğerdir. Rousseau'nun 1756 yılında Voltaire'e yazdığı mektubunda zaten gözlemlemiş olduğu gibi, takdir-i ilahi bizi özgür kılmıştır, öyle ki, iyiyi seçebildiğimiz gibi kötüyü reddedebiliriz. Takdir-i ilahinin bize seçebilme yetisi kazandırması, onun bizim için seçim yapması olasılığını dışlar. Yetilerimizi kötü amaçlara alet ettiğimizde ve kötülüğe bulaştığımızda, Tanrı'nın işini değil, kendi işimizi yapıyoruzdur. 'İnsanoğlu, artık kötülüğün müellifini arama. O sensin!' diye haykırır rahip (P iv 588; E 282), *Yeni Héloïse*'in onuncu kitabına aldığı transkripsiyonda temize çektiği, Milton'ın *Kayıp Cennet*'indeki şeytanın söylemiş olduğu sözleri kısaca özetlermiş gibi: 'Où veux-tu fuir? Le phantôme est dans ton cœur' (P ii 770; J 504)*.

Locke'a karşıt biçimde, Savoyard papazı, her ne kadar günahkârın ebedi olarak lanetlenip lanetlenmeyeceğine ilişkin bilgisizliğini ve hatta onun kaderine karşı kayıtsızlığını itiraf etse bile, ruhun gayrı maddiliğiyle ölümsüzlüğü konusunda ısrar etmiştir. Kendi iç sesinden başka danışacak hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için, en azından kendi kaderini belirleyecek olan ahlaki yargılar oluşturabileceğini fark etmiştir. Ovidius'un meşhur dizeleriyle Paulus'un Romalılara mektubunu hatırlayarak, 'Hayatım boyunca sebep olduğum bütün kötülüklerin kaynağı düşünümlerim yatar,' diye yakınır Rousseau Marquis de Mirabeau'ya yazmaya niyetlendiği, tamamlanmamış bir mektubunda (L

* 'Nereye kaçmak istiyorsun? Hayalet senin kalbinde.' (ç.n.)

5792). 'Ulaştığım az sayıdaki iyiliği ise dürtülerden yola çıkarak yaptım.' 'İman İkrarı', Mösyö Franquières'e yazdığı mektup ve başka bazı yerlerde, İngiliz filozof ve ilahiyatçı Samuel Clarke'ın özellikle *Tanrı'nın Varlığı ve Yüklemleri Üzerine Söylev* adlı çalışmasından esinlenmiş halde, kendi doğasından kaynaklanan bu dürtüyü *vicdan* diye adlandırmış ve onu 'doğuştan gelen adalet ilkesi' (P iv 570, 598; E 269, 289) veya ruhun iç sesi olarak tanımlamış, söz konusu iç sesle ruh arasındaki ilişkiyi ise dürtü ve beden arasındaki ilişkiye benzetmiştir. 'Vicdan! Bu ölümsüz ve ilahi ses bizi erdeme götüren şaşmaz bir rehberdir' diye öne sürer nimetlerinden ötürü Tanrı'ya şükran duyan ama ona dua da etmeyen papaz. Peki, ne isteyebilir? Kendisine zaten bahşedilmiş olan iyiyi yapma gücünü değil. İşlerinin kendi adına başkaları tarafından yapılmasını da değil, çünkü o bu işlerden ücret almaktadır. Tanrı ona zaten iyiyi sevmek için vicdan, bilmek için akıl ve iyiyi seçebilmek için özgürlük vermemiş midir (P iv 605; E 294)?

Papazın madun bir din görevlisi olarak kalma tutkusuna yönelik beyanıyla genç Rousseau'ya samimi olmayı ve hoşgörüsüzler arasında insanlık ruhunu teşvik etmeyi salık veren bir akideyle sonuçlanan 'İman İkrarı'nın ikinci bölümünde, kendisinin taraftar olduğu doğal dini iman, mucizeler ve vahyin karşısında konumlandırılır. Bakışlarımıza, kalbimize, yargımıza ve vicdanımıza hitap eden o muhteşem doğa manzarasıyla karşılaştığımızda, der Rousseau, bundan başka herhangi bir dine gerek duyulması da tuhaf görünmeye başlar. Ama, bize anlatıldığına göre, vahiy, Tanrı'nın insana nasıl bir hizmet görmeyi istediğini öğretmesi için gereklidir (P iv 607-8; E 295). Sadece

Avrupa'da, birincisi tek, ikincisi iki ve üçüncüsü de üç vahyi kabul eden üç büyük dine sahibiz. Okuma yazma bilenler arasında bile anlaşılması neredeyse imkânsız olan kitaplara referansla, bunların her biri diğer ikisinden tiksiniyor ve onları lanetliyor. Yahudiler artık İbranice'yi anlamıyor, Hıristiyanlar İbranice ve Grekçe'ye nüfuz etme konusunda kifayetsiz, ve Türklerin Arapça'yla hiç arası yok. Ama, yine de, her bir durumda insanların bilmek zorunda bırakıldığı şey kitaplarla sınırlıdır. Her zaman kitaplar! Avrupa onlarla dolu (P iv 619-20; E 303). Her durumda, Tanrı'nın temsilcileri onun kastetmiş olabileceklerini yorumlamayı kendi üzerlerine almışlar, genellikle de tanrıtanımazlara yapılan zulmü haklı göstermek için başkaları açısından gizemli kalan işaret ve mucizeleri kullanarak ona kendi istedikleri şeyi söyletmenin yolunu bulmuşlardır. Mucizelerden mucizevi bir şekilde arındırılmış bir dünya belki de en büyük mucizedir (P iv 612; E 298).

Kendi yurtlarındaki tanrıtanımazların peşine düşmemişken, tanrısal vahyin tedarikçileri, uzak diyarlardakileri dinlerinden döndürmek üzere misyonerler gönderirler ve kendilerini dikkate almayacak olanları ebedi lanet ihtimaliyle korkuturlar. Yeterince uzağa gitmeyi nadiren göze almışlardır. Acaba, Doğu'nun haremlerinden birinde köleleştirilmiş cariyeleri nasıl bir kader beklemektedir? Münzeviliği abartmaktan ötürü ceza olarak cehenneme mi gönderileceklerdir (P iv 622; E 304-5)? Pek tabii ki, diye itiraf eder Rousseau, İncil'in kutsallığı papazın kalbine seslenir. Ve bir kez daha, pek tabii ki, Sokrates'in bilgeliği kadar yücegönüllülük içeren İsa'nın öğretilerinde uhrevi bir zarafet vardır. Yaşamı ve ölümü İsa'ya bir tanrı olduğunu



Resim 19. (Où veut-tu fuir?) *Yeni Héloïse*'den alınmış ve Gravelot tarafından yapılmış on numaralı resim (Amsterdam, 1761).

göstermiştir. Ama aynı İncil'in içinde, aklı başında herhangi bir insan için inanılmaz, akla aykırı ve imkânsız görünen çok şey bulunmaktadır (P iv 625-7; E 307-8). Tanrı kelamı üzerindeki gizemi kaldırmak gerekir. Tanrı bize akıl melekesini yalnızca kullanımını yasaklamak için mi vermiştir? Ona en büyük hizmeti herhangi bir yerden yardım almamışken yapamaz mıyız? Papaz kitaplarda 'benim taptığım tanrı gölgelerin tanrısı değildir' diye ısrar eder (P iv 614; E 300). Bütün kitapları kapatıp onun dümdüz ha-

kikatini kucaklayalım, çünkü o insanlara açık bütün dillerde ve doğanın açık kitabında zaten yazılıdır (P iv 624; E 306-7). Vahyin tanrısı pek çok farklı dilde konuşur. 'Ben tanrının kendisini duymayı tercih ederim. (...) Tanrı'yla aramda ne çok insan var!' (P iv 610; E 297).

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'de yer alan, dinin ve Hıristiyanlığın özüne ilişkin bu tip düşünümlerin Fransa'daki kilise tarafından hiçbir şekilde hoş karşılanmamış olmasına o kadar da şaşırmamış olmalıdır. Voltaire, Fransa sınırının güvenli tarafında, Roma Katolik Kilisesi'nin kendisine uygulamış olduğu sansürü ifşa etmeye dikkat etmiştir. *Toplum Sözleşmesi*'nin Hollanda'da, *Emile*'in ise eşzamanlı olarak hem Hollanda hem de Fransa'da basılmalarını takiben, Rousseau, daha sonra yerleşeceği ülkede, resmi bir yanıt için hazırlık yapmaksızın, coşkun hayal gücünün şiirsel yetkesiyle, sonunu düşünmeden ve kendinden geçercesine yazmıştır. Kitaplarının Cenevre'de yasaklanması anayurduna dönüşünü engelleyerek onu daha da büyük bir üzüntüye gark eder. 1762 yılında, Paris başpiskoposu, Sorbonne'un bu metni resmi olarak lanetlemesi ve şehir parlamentosunun eserin bir kamu görevlisince yakılmasını emretmesinden sonra, bir ferman yayımlayarak *Emile*'deki tehlikeli öğretileri açıkça ihbar etmiştir. İlahiyat üzerine yazdıkları arasında en uzunu olan ve 1763'te yayımlanan *Christhope Beaumont'a Mektup*'ta, protesto eder bir tarzda, 'Bana karşı elinizdeki tek kanıt ilk günahı alıntılamaktan ibarettir,' diye yazmıştır. Aynı yerde şunu da sormuştur: Tanrı sadece günahkâr olduğumuzu ispatlamak ve bu nedenle de cehenneme gitmemize ön ayak olmak için bizi masum yaratmış olabilir mi? İlk

günah öğretisi, kutsal kitapların özünde bulunuyor olmaktan ziyade, en başta Augustinus ve ilahiyatçıların bir icadı değil midir? Siz onun günahkâr olduğunu, çünkü öyle olageldiğini iddia eder, bense, bunun yerine, onun nasıl olup da bir günahkâra dönüştüğünü açıklarken, insanoğlunun iyi yaratıldığı hususunda uzlaşmış olur muyuz? İlk ilkelere hangimiz daha yakınız? *Emile*, diye ısrar eder Rousseau, ilkece ilk günahtan vaftiz sayesinde temizlenen ve kalpleri Tanrı'nın yarattığı ilk insan olan Adem kadar temiz Hıristiyanlar için yazılmıştır (P iv 937-40).

Cenevre'de bir sığınak bulacağını ümit etmiş, ama şehrin yönetimindeki *Petit Conseil* 1762 Haziran'ında *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'i yaktığında –utanç vesilesi dinsizlikleriyle kamu düzeni ve dine yöneltlikleri tehdit yüzünden– Rousseau önce Bern topraklarında bulunan Yverdon'a, oradan da, sonraları köylülerin evini taşlayarak kendisini kapı dışarı edecekleri Môtiers yakınlarına kaçmak zorunda kalmıştır. İlkin kendisine yumuşak davranan hemşehrilerinin onu tekrar aralarına almasına heves etse de, yönetim yanlısı *Negatif*leri* *Répresentant*lar** karşısında fazlasıyla baskın bulmuş ve kendi isteğiyle vazgeçmiş olduğu vatandaşlık haklarının iade edilmesinden kısa sürede umudunu kesmiştir. Kendisine karşı açılmış olan dava, Ekim 1763'te Cenevre Sulh Hakimi Jean-Robert Trochin tarafından bir toplama eser olarak basılan *Taşradan Mektuplar*'a dahil edildiğinde, bir sonraki yıl *Dağdan Mektuplar* ile vermiş

* Petit Conseil destekçisi partizanlar. (ç.n.)

** Anayasada kimi değişiklikler yapılmasını öngören reform yanlıları. (ç.n.)

olduğu cevapta sadece kendini temize çıkarmaya gayret etmiştir. Rousseau'nun merak ettiği şudur: Protestanlık ilke gereği hoşgörülü ve *Toplum Sözleşmesi*'ndeki sivil din gibi, yalnızca hoşgörüsüzlüğe karşı yönelttiği kınamada dogmatik olduğu için, Protestan bir devletin *Petit Conseil*'i Aziz Paulus'un gaddarlığıyla engizisyonun adli titizliğini nasıl olup da kendine mal edebilir (P iii 702, 716, 781)? Kıtlık, savaşlar ve tiranlar tarafından tehdit edildiğinde 'cumhuriyetin kurtuluşu' (P iii 856) demek olan G*enel Konsey* toplantılarının tarihini uzun uzadıya anlatan Rousseau, vatanseverce bir adanmışlığın da etkisiyle, *Toplum Sözleşmesi* için güzel bir model niteliği taşıyan anayasasını Avrupa'nın geri kalanı açısından parlak bir örnek olarak gördüğü siyasi toplumun yozlaşmasına neden olduğu için artık lanetlemektedir. Kendisinin de zaten açıkça ortaya koymuş olduğu gibi, siyasi çürümenin önüne geçme imkânı yoktur. Robert Michels'e ait demir oligarşi yasasını önceler gibi, Rousseau, 'doğal bir ilerleme' vasıtasıyla, Cenevre yönetiminin, 'derece hesabıyla çoktan aza geçerek' biçim değiştirmiş olduğu hatırlatmasını yapar. 'Hiçbir şey senin meşru devletinden daha özgür, hiçbir şey mevcut haliyle bu devletten daha aşağı değil' sonucuna varır (P iii 813).

Sadık bir yurttaşa ait bu protestolar Cenevre'deki ve başka bazı yerlerdeki pek çok muhitçe alkışlanmış, daha sonra, benzer şekilde doğada görünür olan, sırlardan arınmış bir tanrının çekimine kapılan genç Hegel ve başka birtakım özgürlük âşıkları için esin kaynağı olmaya başlamıştır. Ama bunlar bile Rousseau'yu o dönem yönetimde olan güçlere sevdirmeyi başaramazdı. Paris başpiskoposluğu ve Cenevre'deki *Küçük Konsey*, doğru bir şekilde, *Emile*

ve *Toplum Sözleşmesi*'nin tesis edilmiş her otorite formu açısından tehdit olduklarını anlamışlardır. Rousseau ve Tanrı arasında arabuluculuk yapanlar Hıristiyanlık aleminin tüm kiliseleriyken, her bir insanla hükümdar olarak kendisi arasında duran ise modern devletleri yöneten hükümetlerdir. Bireysel irade ve toplu eylemin, insanları ruhsal ve yurttaş kimliklerinden mahrum bırakan güçlerce kurumsal yolla ikame edilmesinin çağdaş toplum açısından ahlaki bir felaket olduğunu düşünmüştür, zira vicdan özgürlüğünün aracısız bir tanrıyı gerektiriyor olmasının, topluluğun yasa yapma özgürlüğünün temsil edilmeyen bir hükümdarı gerektiriyor olmasından aşağı kalır yanı yoktur. Gerici iktidar ve despotik güç bir araya geldiklerinde insanları başkalarının iradesine bağımlı kılarlar. Bu şekilde baskı altına alınanlar ise, bu yüzden, felsefesinin ışığında kendilerine Rousseau'nun özgürlüğe ilişkin gerekçeleri tarafından meydan okunduğunu hisseden mevzubahis güçlerin failleridir.

Başkalarına bağımlılığın üstesinden gelip özgüven kazanabilmek için, Rousseau, sahip oldukları yetenekler vakti zamanı geldiğinde engellerden kurtulup gelişebilsinler diye, çocukları yetişkin beklentilerinin tiranlığından kurtarmayı başlıca amaç olarak koymuş olan *Emile*'de bir eğitim programı tasarlamıştır. Daha ilk kitabın başlarında kaynağına göre üç tip eğitim ayırt etmiş ve söz konusu kaynakların doğa, şeyler ve insanlar olduğunu savunmuştur. Yalnızca içinde tüm bu disiplin formlarının bir araya geleceği insanın iyi yetiştirilebileceğini belirtmiş, ama sonrasında bu kadar kapsamlı bir eğitimin ne denli zor olması gerektiğini hatırlatmıştır. Çünkü, doğal insan sa-

dece kendi için yaşarken, topluluğun bütünü için yaşayan medeni insanın doğallıktan çıkarılması ve özgür kimliğinin, onu daha büyük bir bütünün parçası kılacak biçimde, göreli bir varoluşa dönüşmesi gerekecektir. Fakat, doğal eğitim ve ev içi eğitim bir şekilde yeniden sivil eğitimle bütünleştirilebilirse, diye düşünür Rousseau, insanın çelişkileri ve çelişkileriyle beraber mutluluğunun önünde duran büyük bir engel de bertaraf edilebilir (P iv 247-51; E 38-41). Yorumcularından bazıları söz konusu uzlaşımın *Emile*'in başlıca nesnesi olduğunu varsaymışlar, kitabın, sorumlulukları ilerleyen bölümlerde serimlenen ve *Toplumsal Sözleşme*'de uzun uzadıya atıfta bulunulan yurttaşlık gelişimi için bir elkitabı olarak okunabileceğini öne sürmüşlerdir. *Emile*'de geçen ve beşinci kitabın sonlarına doğru yaklaşık yirmi sayfalık bir yer tutan (P iv 833-52; E 455-69), siyaset konusuna vakfedilmiş kısa bir pasajda, Rousseau, kamusal hayata hazırlayan ulvi bir eğitimle birleştirilmiş aile içi terbiyenin titizlikle ayrıntılandırılan bir planını taçlandırmaya niyetlenmiş gibi görünmez. Her ne kadar *Eşitsizlik Üzerine Söylev* ve *Toplum Sözleşmesi*'nde ele alınan belli başlı temaları kısaca özetlese de, bunu, kendisinin henüz hazır olmadığı siyasi eğitim hakkında gereken tüm tedbirleri almaktan ziyade, *Emile*'in sonradan bizzat girişeceği bir çalışma rotasının taslağını çıkararak yapmıştır; eğitmen, bu noktada,eğer öğrencisi kendi ahşap barınağını çatmaktan daha ötesini yapamadığı için yakınacak olursa buna şaşırmayacağını itiraf etmiştir (P iv 849; E 467). *Emile*'in dağınık yapısının büyük bir bölümü ve belki de aşırı yüklü içeriği, siyaset üzerine yazılmış şifreli bir pasajla birlikte, 1750'lerin sonlarında geçirmiş olduğu bir

hastalık sonrasında, söz konusu eserin son eseri olabileceğine yönelik korkusundan kaynaklamış olabilir. Eserin yayımlanmasından sonra, yazarın vefatını takiben *Emile ve Sophie* veya *Solitaires* adı altında basılan devam niteliğindeki metnin taslağını çıkarmaya başladığında, Emile'i kamusal işlerle meşgul olan bir yurttaş olarak değil, büyük bir hayal kırıklığı içinde özel öğretmenine dünyasının yıkıldığını, karısının onu terk ettiğini ve aldığı eğitimin de başarısızlıklarında payı olduğunu yazan yetişkin bir adam olarak resmetmiştir.

Emile'in entelektüel ve ahlaki gelişiminin kadın-erkek dostluğunu kucaklaması amaçlandıysa da, bunun böyle olması özellikle zorlanımsız bir tarzda ve her daim onun tabiatıyla uyumlu olmasına bağlıdır. Söz konusu arkadaşlık, Rousseau'nun yurttaşlık anlayışında veya *Toplum Sözleşmesi*'nde geçen halk egemenliği kavramsallaştırmasında şart koşulduğu üzere, hiçbir zaman onun karakterini biçimlendirmemiş veya onu kendisinden büyük bir bütünün parçası olarak yeni bir kimliğe hazırlamamıştır. Bilakis, 1757'de, sonradan aklını başından alan ve kendisine psikolojik danışmanlık ve gönül işlerinde öğretmenlik yaptığı Madame d'Épinay'nin baldızı Sophie d'Houdetot'ya hitaben kaleme almış olduğu *Ahlak Mektupları*'nın ana temasına sadık kalmıştır. Rousseau, büyük ölçüde Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da takip ettiği ruhsal araştırma modelini örnek alarak, Sophie'ye altı adet *Ahlak Mektubu* yazmıştır. Ama bu mektuplar genişletilip yeniden bir araya getirildiklerinde ortaya *Emile* çıkmıştır. Bir kadına ve onun mutluluk arayışına hitap eden bu mektupların yurttaş kimliğinin cazibesi ve çilesiyle pek ilgisi yoktur. Bu

mektuplar, daha ziyade, yalnız bireyi odağa yerleştiren bir özgüven ve kendine yeterlik alanını işaret eder. 'Sadece kendimize odaklanıp kendimiz olmaya başlayalım,' diyerek altıncı mektupta düşüncesini açıklar Rousseau. Olmadığımız her şeyden kendimizi ayırt edebilmek için olduğumuz haliyle kendimizi araştırmaya başlamalıyız, çünkü insan benliğini ve kendi varlığının doğasını kavramak insanoğlunun bilgisine giden yolu işaret eder (P iv 1112-13).

Bu, aynı zamanda, kendi doğası uyarınca Emile'in eğitimine ilişkin bir ipucu mahiyetindedir, ama *Toplum Sözleşmesi*'nin odağındaki meselelerden biri değildir. Rousseau'nun sivil eğitim planı için okuyucunun başka bir yere, özellikle de Platon'un *Devlet*'inin ağır etkisi altında olan *Ekonomi Politik Üzerine Söylev* ve *Polonya Hukümeti*'ne dönmesi gerekir. *Emile*'de *Devlet*'i 'bugüne kadar eğitim üzerine yazılmış en iyi inceleme' olarak över (P iv 250; E 40). Ne var ki, aklındakinin halk eğitimi olduğunu açıkça belirtir ve iki cinsiyetin birbirinden ayrıştırılmadığı fiziksel egzersizde açığa çıkan *Devlet*'in 'sivil düzensizliği' konusunda 'büyük dâhi'nin hatalı olduğunda ısrar eder. Platon, bu durumun kadınların erkek olmasını gerektirdiğini öne sürer, çünkü kadını aile yaşamının evcimenliği dışına attığında onun rolünün ne olması gerektiğini bilemez (P iv 699-700; E 362-3). *Emile*'e karşıt biçimde, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev* ve *Polonya Hükümeti*, eleştirel bir yolla halk eğitimine ilişkin meselelere kafa yorar. Buna bağlı olarak, *Emile* değil, bu iki eser, büyük ölçüde *Devlet*'in imgesinin kalıbına dökülmüşlerdir. Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de insanlara ödevlerini sevdirme sanatıyla, yurttaşlık erdemi ve vatanseverlik örnekleri vererek yurttaşlara

iyi olmayı öğretme sanatından bahseder (P iii 251-2, 254-5; S 13, 15-6). Halk eğitimi adına gençleri eşitlik içinde yetiştirmek devletin en önemli işlevlerinden biridir, çünkü 'yurttaşlar bir günde meydana getirilemezler ve onları insan olarak kazanabilmek için çocuk olarak eğitmek gerekir' (P iii 259-61; S 20-1). *Polonya Hükümeti*'nin dördüncü bölümünde, Rousseau, çocukların doğdukları andan itibaren anavatandan başka hiçbir şey görmeme ihtiyacını tanımlar, öyle ki, annelerinin sütüne hayatlarının sonuna dek adanmış olarak kalacakları silinemeyecek bir vatan sevgisi katılacaktır (P iii 966; S 189). Rousseau'nun kamusal alanda topluca yapılan ve performanslarının mükemmelliğine verilecek ödüllerin seyirci tezahüratı tarafından belirleneceği jimnastik egzersizleri hakkında konuştuğu yer burasıdır (P iii 968; S 191). Rousseau'nun eserleri boyunca Platon'a yapılan atıflar, Plutarkhos ve İncil sayılmazsa, başka herhangi bir yazara yapılan atıflardan daha fazladır ve Platon'un *Devlet*'inden kaynaklanan etkinin en çok göze çarptığı yer, *d'Alembert'e Mektup*'la beraber, bir halk eğitimine adanmış olan bu pasajlardır.

Platon'un *Yasalar* adlı eserinin kendisi üzerindeki etkisini en doğrudan yansıtan metinler, *Dağdan Mektuplar*'la beraber bu metinlerdir. *Dağdan Mektuplar*'ın sekizincisinde bilgelikle yoğrulmuş olan yasalara itaat eden özgür bir halkın efendilere değil de liderlere sahip olabileceğini söylerken (P iii 842) veya *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de insanların adalet ve özgürlüğü borçlu oldukları yasaların yerine getirdiği semavi işten bahsettiğinde (P iii 248-9; S 9-10), Rousseau'nun en çok borçlu olduğu kaynak Platon'un yasa kavramsallaştırmasıdır. Hukukun üstünlü-

ğü ve yurttaşlar arasındaki ilişki, Tanrı ve onu sevenler ya da hükümdarla tebaası arasındaki ilişkiye benzemektedir. Hukukun üstünlüğü, yetkesi dışarıdan empoze edilmiş ve aynı zamanda insan ruhunun en derinlerinde hissedilen, ruhen yüceltici bir şeydir. İçsel olarak bağlayıcı olan, özünde Platonik ve sonrasında Hıristiyanca bir kutsanmış düzen ilkesine, Rousseau, genel irade kavramının çekirdeğini oluşturan ve Kant'ın kendisinden otonomi düşüncesi ve bir bütün olarak ahlak felsefesi için gerekli esini devşirdiği özgürlük boyutuyla dirimsel istenç öğesini de eklemiştir. Ama ev içi eğitimin soykütüğünü çıkaran *Emile*'deki kamusal yaşam ve sivil katılım düşünceleri Rousseau'nun iddialarının önemsiz bir bölümünü meydana getirmektedir.

Pek çok başka büyük eseri gibi *Emile*'in de büyük ölçüde aynı konuda ortaya atılmış alternatif görüşlerin kanıtlarla çürütülmesinden ibaret olduğu düşünülmüştür. 'Savoyard Papazının İman İkrarı' bölümünü meydana getiren kısım Locke ve Helvetius'u çürütmeye yelteniyorsa, genel olarak eserin tamamının eğitimle ilgili daha geniş iddiası da bu iki yazarın ortaya koydukları öğretilerle karşı karşıya gelmek zorundadır – Helvetius için bir kez daha *Ruh Üzerine* ve Locke için de 1693 yılında yayımlanan *Eğitime İlişkin Düşünceler* esastır. Daha *Emile*'in önsözünün ilk sayfası, Locke'un çalışmasını takiben Rousseau'nun ele almaya hazırlandığı konunun tazeliğini ilan eder (P iv 241; S 33). Bu andan sonra Rousseau'nun adı geçen metni selefine yapılan atıflar ve kinayelerle dolup taşarken, bunların hiçbiri ikinci kitaptaki 'çocuklarla akıl yürütmek Locke'un büyük düsturudur' yorumundan daha önemli değildir. Bu tip bir mülahaza, diye iddia edilmiştir *Eğitime*

İlişkin Düşünceler'de (§ 18), çocukların sahip oldukları yeteneklerle orantılı olmak durumundadır. Ama Rousseau, Locke'un çocuklarla birlikte akıl yürütme girişimini saçma bulmuş, özellikle doğumdan ergenliğe kadar, henüz olgunlaşmamış zihinleri şekillendirmekten daha tehlikeli ve çocukları rasyonel söylemin gergin mantığına tabi kılmaktan daha aptalca bir şey olamayacağı yönünde karara varmıştır (P iv 317, 323; E 89, 93).

Emile ve *Yeni Héloïse*'de, Rousseau, 'doğa, yetişkin insanlara dönüşmeden önce çocukların bir çocukluk evresi geçirmesini öngörür' akidesinde ısrarcıdır. 'İyi ve kötüyü bilmekle ödev ve yükümlülüklerin gerekçesini hissetmek çocukların işi değildir' (P ii 562; P iv 318-19; E 90; J 461). Locke, geniş görüşlülük itiyadının çocuklar arasında yaygınlaştırılabileceğini, bunun da, çocuklara ait tüm işleri deneyimin onları en cömert insanın sonuçta her daim en iyisi olduğuna ikna etmesini sağlayacak biçimde düzenlenmesi yoluyla mümkün olabileceğini ileri sürmüştür (P iv 338; E 103). Buna karşılık, Rousseau, *Emile*'de daha iyi bilmenin doğrudan tanışıklıkla mümkün olduğunu açıklamıştır. Kaprisleriyle onu canından bezdiren küçük tiranlara özel öğretmenlik yaptığı zaman zarfında, yani 1735 ve 1742 yılları arasında, Chambéry, Lyon ve Paris'te önüne gelen üç fırsattan yararlanarak, bir çocuğa istediğini yaptırmanın hiçbir şey dayatmamak, hiçbir şeyi yasaklamamak, hiçbir şey nasihat etmemek ve öğrenciyi gereksiz derslerle sıkmaktan kaçınmakla mümkün olabileceğini belirtmiştir (P iv 364-9; E 121-4).

Bunlar samimi bir özen ve özbilinç yüklü bir endişe içeren reçetelerden farklı uyarılardır. Söz konusu reçeteler



ÉMILE,
OU
DE L'ÉDUCATION.
Par J. J. Rousseau,
Citoyen de Genève.

TOME PREMIER.

A LA HAYE,
Chez Jean Néaulme, Libraire.
M. DCC. LXII.

Resim 20. *Emile*'in girişindeki resim ve başlık sayfası (1762).

ise, genç bir birey olarak, insanı dehşete düşüren öğrencilerinden birinin babası ve tarihçi Mably ile Condillac'ın kardeşi Jean Bonnot de Mably'ye kabaca taslağını çıkardığı iki günlüğünde öne sürdüğü reçetelerden başkası değildir (P iv 1-51). Ama orta yaşlarını sürerken iki çocuğuyla birlikte bir kenara çekildiği ve ağır sorumluluklardan kurtulduğunda daha özgür bir şekilde konuşabilmiştir. Locke, bir çocuğun odasını, o oyun oynadığını hayal ederken çocuğa okumayı öğretebilecek birtakım icatlarla doldurmanın makûl olduğunu düşünmüştür, üzerinde harflerin yazılı ol-

duğu zarlar gibi sözgelimi (§§ 148-55). Diğer yandan, 'bir kez esinlendikten sonra, zarlarla oynamaktan vazgeçmiş olabilecek çocuğun öğrenme arzusunu unutmuş olması ne yazık' diye haykırır Rousseau (P iv 358; E 117). İkinci kitapta buna şunu da ekler: 'Çocukların hiçbir şekilde akıl yürütmediklerini düşünmekten oldukça uzağım.' Bilakis, dolaysız ve elle tutulabilir ilgilerine hitap eden meseleler üzerinde gayet iyi akıl yürütürler. Ama gelecekteki sağlık durumları, yetişkinlikteki mutluluk halleri veya insan yerine konulup konulmayacakları gibi anlayamadıkları ve onlara hiçbir surette etki etmeyen meseleler hakkında Lockeçu bir tarzda akıl yürütmelerini sağlamaya çalışmak bir hata olmaktan öteye geçemez. Öngörüden yoksun olgunlaşmamış zihinler için bu tip meseleler yabancı, önemsiz ve dikkat yöneltmeye değmeyen meselelerdir (P iv 345-6; E 108).

Diğer eğitmenlerle birlikte, Locke, sadece çocuklar için değil, yetişkin insanlar için de sağlıksız bir şekilde kısıtlayıcı olan Fransız tipi kostümler, kemerler ve dar giysilerle deforme edilmemesi gereken çocuk bedeni için egzersiz yapmayı önermiştir. Bir Atinalının herhangi bir şeyi nasıl olup da yüzünden daha çok soğuğa maruz bırakacağı sorusu üzerine verdiği 'beni bütünüyle bir yüz olarak düşün' şeklindeki çarpıcı yanıtı, kar kıyamette çırçıplak dışarı çıkan İskitli filozofa yakıştırmıştır (§ 5). Ama Locke hangi nedenle çocukların ayaklarının yüksek sıcaklıktan kaynaklanan risklere maruz kalmasının önüne geçer ki (§§ 7, 30)? Rousseau, olur da bir gün Locke ile karşılaşırsa, ona şunu sorabileceğini öne sürmüştür: 'Eğer bir insanın bütünüyle bir yüzden ibaret olmasını istiyorsan, ben onun bütünüyle bir ayaktan ibaret olmasını talep ettiğimde beni

niye ayıplıyorsun?' (P iv 371, 374; E 126, 128.) Tıp eğitimi almış olan 'bilge Locke' ilacın çocuklara azar azar verilmesi gerektiğini söylerken de haklıdır (§ 29). Ama kendi mantığını daha ileri götürmek durumunda kalmış, hastanın hayati tehlikesi yoksa doktor çağrılmaması gerektiğini, çünkü hayati tehlike olmaması durumunda bu tip profesyonel şifacıların hastayı öldürebileceklerini öne sürmüştür (P iv 271; E 55).

Bazı ayrıntılarda hayranlık uyandırıcı olsa da, bütünlüğü içinde Locke'un eğitim felsefesi Rousseau'ya göre yanlış yorumlanmıştır. Bunun nedeni, çocukları usta-çırak ilişkisindeki olgunlaşmamış yetişkinler gibi ele almış olmasıdır. Söz konusu ilişki modelinde çocuklar beceriler geliştirmiş, onları birer centilmen olarak edinecekleri kariyere hazırlamak için ticaret ve bu konudaki ustalığı Batı medeniyetinin büyük düşünürlerinin hiçbiri tarafından aşılamamış olan hesap tutma (§§ 201-11) işini öğrenmişlerdir. Ama Rousseau, gerçek bir centilmen olmanın 'efkâr-ı umumiye için bir oyuncak' olmak ve dalkavukluğa kur yapmak anlamlarına geldiğini öne sürmüş, beşinci kitabın açılış sayfasında ise buna 'bir centilmen olarak yetiştirilme ayrıcalığına sahip olmadığını' ilave ederek, Locke'u bu noktada taklit etmek konusunda sakınımlı davranmıştır. Neredeyse *Alman İdeolojisi*'ndeki Marx'ı müjdeler gibi, insanların yalnızca avcı veya balıkçı, çoban veya eleştirmen olmalarından şikâyetçi olmuştur. Hatta, Locke'a karşıt biçimde, Rousseau'nun amacı, Marx'ın yaptığı gibi dayatılmış işbölümünü protesto etmekten ziyade, öncelikli olarak işe yarar ve teşvik edici ticari ilişkileri yoz ve küçük düşürücü olanlardan ayırt etmek olsa bile, öğrencilerinden birinin

ne işlemeci, tezhipçi, vernikçi, ne de müzisyen, aktör veya yazar olmalarına onay vereceğini belirtmiştir (P iv 471-3, 692; E 196-7, 357). Rousseau, batıl itikat, önyargı ve hatalarla dolu olan Locke'un yöntemini eleştirmiş, onun ilk olarak eğitimin nihai amacı, bir Tanrı kavramı, bir İncil tarihi ve genel olarak insan doğasının ruhani tarafını belirleyip, ancak ondan sonra fiziksel olana geçtiğini gözlemlemiştir (§§ 136-8, 190-2). Uygun bir ruh kavramına ulaşabilmek için cisimlerle başlamak şarttır, ama ayakları yere basmayan eğitim felsefesinde Locke yine de materyalizmin temelini atmakta başarılı olmuştur (P iv 551-2; E 255).

Üstelik, Rousseau, konu ev içi eğitim olunca, Helvetius'un *Ruh Üzerine* adlı yapıtının böyle bir materyalizmin en meşum çağdaş örneği olduğuna ikna olmuştur. 1762'nin Ekim ayında, Jean-Antoine Comparet'ye yazmış olduğu mektupta (L 2147) ve *Dağdan Mektuplar*'ın ilkine düşmüş olduğu bir notta (P iii 693, 1585), ilk başta bu ünlü esere saldırmaya niyetli olduğunu ama daha sonra, *Ruh Üzerine*'nin harekete geçirdiği tezvirattan uzak durabilmek adına eleştirilerini kendine sakladığını ileri sürmüştür. *Emile*'in elyazmalarından kurtarılabilenler Helvetius'a olan düşmanlığının metne döküldüğü bir önceki yıldan ziyade, 1759-60'ın sonbahar ve kışında yaptığı yeniden okuma esnasında akla gelmiş olabileceklerini düşündürürler. Ama 'Savoyard Papazının İman İkrarı'nda ortaya çıkan ve *Ruh Üzerine*'ye yapılan aşikâr göndermelere ek olarak, *Emile*'in 1759 yılında kaleme alınmış olan taslağında Helvetius'un duyumcu felsefesine net itirazlar vardır. Söz konusu taslak *Favre Elyazması* olarak bilinir ve tamamlanmış olan metinde yer almaz. Helvetius'un çalışmasının

şimdi Paris'teki Bibliothèque Nationale'de sergilenen kedine ait kopyasındaki derkenar notları da, neredeyse aynı amaçla, metne dahil edilmemiştir (P iv 113, 344, 1121-30, 1283-4; E 107). *Ruh Üzerine*'de yer alan söylevlerden ilkinin açılış sayfalarından başlayarak tüm bu pasajlar 'yargılamak hiçbir zaman hissetmek değildir' şeklindeki özdeyişe veya bunun türevlerine odaklanmış; Rousseau tarafından ise nesnelere ait pasif ve dolayımsız izlenimleri, nesneler arasındaki ilişkilere yönelik, aktif bir biçimde yorumlanmış olan algılarla karıştırmaktan kaynaklı mutlak bir yanlış anlama olarak değerlendirilmişlerdir.

Emile'den ayrı olarak, olgunluk dönemi yazıları içindeki en dolu eğitim incelemesini ortaya koyduğu *Yeni Héloïse*'in beşinci bölümünde, *Ruh Üzerine*'ye, dâhinin yalnızca mevcut durumun bir ürünü olduğunu savunduğu ve bunu da insan zihnini şekillendirilebilir bir çamur olarak gören anlayışa dayandırdığı için saldırmıştır. Aziz Preux, Julie ve Julie'nin kocası Wolmar arasındaki fikir teatisi aracılığıyla, Rousseau, kendisine ait eğitim felsefesiyle Helvetius'unki arasındaki karşıtlığı en keskin biçimde ortaya koymuştur. Büyük ölçüde Helvetius yerine söz alan Wolmar, günah ve hata doğaya mal edilemeyeceği için, insan karakterindeki herhangi bir sakatlığın yalnızca uygun olmayan bir yetiştirme tarzına bağlanabileceği konusunda ısrar etmiştir. Buraya eklediği bir elyazması notunda, Rousseau, *Ruh Üzerine* yazarının, eğer meseleyi uygun şekilde ele almışsa, gerçekten de tüm insanların doğum esnasında zihinsel olarak ayırt edilemez olduklarını ve yalnızca yetiştirilme koşulları sayesinde farklılaşabileceklerini gerçekten de varsaymış olduğundan kuşku duymuştur. Eğer aramızdaki

farklılıklar daima bütünüyle eğitimin etkisine hamledilebilir durumdaysa, diye iddia eder Aziz Preux, o takdirde, çocukları yalnızca öğretmenlerin sahip olmalarını istedikleri niteliklerle aşılamanın gerekli olabileceği sonucu çıkar (P ii 563-5, 1672; J 461-3). Julie'ye ait olan, çocukluğun vaktinden önce gelişmemesi gereken kendine özgü yordam ve duyguları vardır yollu iddiasıyla mutabık olan Aziz Preux, Wolmar'a karşıt biçimde, her çocuğun kendine has bir karakter ve yeteneklerle birlikte doğduğunu savunur. 1733 yılında, ölümünden sonra basılan ve Helvetius'a ait olan *İnsan Üzerine* adlı kitabın bölümlerinden birinin başlığı olarak kullanılabilecek, ayrıca biraz farklı bir zeminde Diderot'nun itirazlarını tetikleyebilecek olan 'eğitim her şeyi yapabilir' özdeyişi, Rousseau açısından insanın gelişimi, bireysellik ve özgürlüğün doğasına ilişkin geliştirilebilecek herhangi bir makul anlayışla bağdaşmamaktadır.

Yeni Héloïse'de geçen kurgusal alışverişten aşağı kalmayacak olan *Emile*'de, Rousseau, sadece zihinlere antrenman yaptırmanın ve karakter gelişimine ön ayak olmanın karşıtı olabilecek şu zor sanatı, yani yönergeler olmaksızın yönetme ve her şeyi hiçbir şey yapmaksızın yapma sanatını salık verir (P iv 362; E 119). Rousseau, okuyucularını, tüm eğitimlerin en önemli kuralının zaman kazanmak değil, kaybetmek ve alışılmamış yolu seçmek olduğu hususunda bilgilendirmiş, çocuğun ilk eğitiminin onun üzerinde hiçbir iz bırakmadığını ve 'salt menfi' (P iv 323-4; E 93-4) olduğunu kesinleştirme gayretinde olmuştur. *Christophe de Beaumont'a Mektup*'ta, Helvetius tarzı müspet bir eğitimi, genç zihinleri kendi gelişim dönemlerinden önceye çekme ve çocukları yetişkin nitelikleriyle donatma gayretinde ol-

makla itham eder. Bu anlayışın karşıtı olarak, orada, çocukları kendilerini geliştirmeye teşvik eden, bu anlamda da buradaki tek iyiyi meydana getiren 'menfi bir eğitim'in tanımını yapar (P iv 945). Halk eğitimine yönelik olarak *Polonya Hükümeti*'nde çıkarmış olduğu şemada bile aynı şeyi önermekten geri durmamıştır. Onun iddiasına göre, çocukların doğal yaradılışına uygun menfi eğitim günahın doğumunu önleyebilecek olan tek eğitim biçimidir (P iii 968; S 191). Helvetius'u çürütme çabası, böylelikle, onu, *Emile* ve başka bazı yerlerde, *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de resmedilenden bir anlamda daha az plastik ve daha az biçimlendirilebilir olan, insanın doğal yüklemlerine ilişkin bir düşünceye sevk etmiştir.

Bir menfi eğitim programının peşinde koşarken, Rousseau, öğretmenlere kitapları bir yana bırakmalarını ve bunun yerine çocukların, peşinen etraflıca planlanmış durumlarda birinci elden ve deneyim vasıtasıyla öğrenebilecekleri dersler hazırlamalarını tavsiye etmiştir. Buradaki amaç, söz konusu durumların insanlara değil de şeylere bağlı olduğu kanısını güçlendirmek, böylelikle de, Rousseau'nun *Emile*'de belirtmiş olduğu gibi, insanların özgürlüğünü elde tutmaya devam etmektir. Okumak genel olarak çocukluğun kâbusudur ve La Fontaine'in büyüleyici fabllarından bile uzak durmak gerekir. Çünkü bu tip manzum hikâyelerin ahlaki amacı, bunların anlamını mümkün olduğunca kaçırmayan ve hikâyelerdeki kusurlu karakterlerle özdeşleşim kuran çocuklar açısından anlamlı değildir (P iv 351-7; E 112-16). Fiziksel ve ruhsal olarak tamamlanmamış halde doğduğumuz için, çocukluktan ergenliğe, oradan gençliğe ve son olarak da yetişkinliğe va-

ran –söz konusu sürece doğal eğitim üzerine yapılmış bir çalışma olarak *Emile*'i meydana getiren kitaplar kabaca tekabül etmektedir– organik büyüme seyrimizi yaşamamıza izin verilmelidir. Rousseau birinci kitapta ihtiyaçların hayatla birlikte sökün ettiğini gözlemler (P iv 272; E 56). Ama mevzubahis ihtiyaçlar, hayal gücü tarafından tetiklenen ve hiçbir zaman doyurulamayacakmış gibi görünen çocuksu arzularla aynı değildir. Onları tutkuları konusunda birer zorba, hayal kırıklıkları söz konusu olduğunda asabi kılan bu arzular, Freud tarafından sonraları çocukların çok-biçimli sapkınlığı olarak tanımlanmıştır. Çocuk doyumu yeteneklerini sonsuzca genişletmekte ve arzularını törpülemekte değil, yeteneklerine kıyasla arzularındaki ölçüsüzlüğü azaltmakta, yani iradesini ve gücünü dengeye getirmekte bulacaktır (P iv 304, 312; E 80, 86).

Zihni ve bedeni geliştikçe çocuğun çıplak tutkuları da kök salmaya başlayacaktır. Emile yalnız kalmak için değil, ama türünün diğer üyeleri gibi ahlaki bir düzenle toplumsal yaşama giriş yapmak için dünyaya gelmiştir (P iv 522, 654; E 235, 327). Rousseau, şimdi Pufendorf'la benzer bir tarzda, güçsüzlüğümüzün bizi toplumsallaşabilir hale gelmeye mecbur ettiğini, ortak sefaletimizin duygular vasıtasıyla bizi yan yana getirdiğini ve ortak ihtiyaçlarımızın çıkarlar vasıtasıyla bizi birbirimizle kenetlenmeye götürdüğünü öne sürmektedir (P iv 503; E 221). İlk göreli duygu olarak acımadan kaynaklanan içsel tepkilerin yerini, çocuğun başkasının acısıyla özdeşleşmesi ve ötekinin varlığını tanıması alacaktır (P iv 505-6; E 222-3). Böylelikle, dördüncü kitapta, Rousseau, kendi merhamet anlayışını üç ilke üzerinden tarif eder: İlk olarak, kendimizi bizden daha

mutlu olanlar değil, daha kötü durumda olanların yerine koymak; ikinci olarak, başkalarına, deneyimlemenin bizim açımızdan da bir talihsizlik olabileceğinden şüphelendiğimiz acılar yüzünden acımak; üçüncü olarak, insanlara içine düştükleri zor durumun kapsamı değil de hissetmekte oldukları mutsuzluğun derinliği yüzünden merhamet duymak (P iv 506-9; E 223-5). Genç insan, açlık çektiği her konuda, ilk olarak yetişkinler ve daha sonra da kendisi gibi çocuklarla birlikte, içinde yeni yeni tomurcuklanmaya başlamış olan özsaygıyı besleyen etmenler tarafından, kendisi üzerinde yaptıkları etkiler ve daha sonra başkalarının kendisini nasıl gördüğüne ilişkin algısı aracılığıyla doyurulduğunun farkına varmaya başlar. *Özsaygı*mızı diğer varlıklara doğru genişletelim, diye yorum yapar Rousseau, böylelikle, etrafımızdakiler için önem arz eden gücümüzün bir anlamı olmasını sağlamış oluruz. Bunu ise ancak bir farkındalığa kavuşup *özsaygıyı* ahlaki bir erdem kılmakla başarabiliriz. *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de ortaya atmış olduğu iddiadan çarpıcı biçimde farklı olan bu anlayış çerçevesinde, *özsaygının* işe yararlığını, şimdi artık söz konusu özsaygının ifadesi olmaktan ziyade yozlaşması olarak görülen gurur ve kibirden ayırt etmiştir (P iv 494, 534, 536, 547; E 215, 243-5, 252).

Buna ek olarak, çocukluktan çıkmamız da aynı ölçüde doğa tarafından dayatılmıştır. Fiziksel gelişimimiz esnasında, arzudan azade bir masumiyetten, daha belirgin hale gelmiş cinsel farklılaşma ve onların bu konuya yaptıkları zihinsel yatırım yoluyla, çocuğun ikinci doğumu olan ergenliğin boy veren tutkularına geçeriz (P iv 489-90, 498; E 211-12, 217). 'Gençlik ateşi, eğitim için bir engel teşkil

etmekten ziyade, onu zirveye taşır ve tamamlar' diye yazar dördüncü kitapta Rousseau ve özel öğretmenlere, bir çocuğun cinsellik konusundaki merakını azdırmaktansa tatmin etmenin daha az tehlikeli olmasından hareketle, gençliğin cinsellik hakkındaki sorularını gizemli bir havaya bürünmeden, utanıp sıkılmadan ve gülümsemeden yanıtlamalarını tavsiye eder (P iv 496-7, 520; E 216, 233). Taze bir tutkunun harekete geçirici etkisi, aynı zamanda, eğer tadı çıkarılacaksa, söz konusu tutkunun doğru bir biçimde kanalize edilmesini salık verir; öyle ki, genç bir adamın sevilmek için kendini sevilesi kılması ve cinsel açlığının bu yolla arkadaşlık ilgisini beslemesi gerektiğinin farkına varır (P iv 494; E 214-5). Özellikle burada, ama daha çok eserin tamamı boyunca, okuyucuya, Emile'in öğretmeninden yardım görmeden ve mümkün mertebe az engele yakalanarak meyve vermeye başlayan insani tutkularının içrek biçim değişikliğine ilişkin imgeler sunulur. Rousseau, karşılıklı aşka has sevginin inceltilmesi yoluyla, bencilce güdülen cinsel arzunun zenginleştirilebileceğini düşünür. Buna karşılık, Locke, başka ülkelere yapılan seyahatlerin getirileri hakkında yorum yaptıktan sonra, *Eğitim Üzerine Düşünceler* adlı eserini evliliğin eşiğine gelmiş genç bir centilmenle sonuca bağlar ve onu o aşamadan sonra karısının teveccühüne emanet eder (§§ 212-3, 215). Rousseau da *Emile*'in sonlarına doğru kitaba seyahatle ilgili bir bölüm katar ve tek bir halktan fazlasını görmemiş bir insanın insanoğlunu tanımadığı hatırlatmasını yapar (P iv 827; E 451). Ama Locke'un cinsellik konusundaki utangaçlığıyla aşık atamaz ve, bunun yerine, dördüncü kitabın bir bölümüyle beşinci kitabın tamamını cinselliğin aşkta

zirveye taşınmasıyla bir kadın ve bir erkeğin birbirleri içinde tamamlanıyor olmaları konularına vakfeder.

Beşinci kitapta, 'kadın özellikle erkeği memnun etmek için yaratılmıştır' diye yazar Rousseau, ve sonrasında Emile'i, Tanrı'nın Adem'in Havva'ya olan ihtiyacına rıza göstermesi gibi, öğretmenin kendisiyle tanıştırma sözü verdiği Sophie'ye takdim eder. Kendi türünün ve cinsiyetinin durumuna uyan fiziksel ve ahlaki bütün özelliklerle donanmış olan kız (P iv 692-3; E 357-8) tabiatı gereği kaprislidir, dine bağlanmak için başvurduğu basit bir adanmışlık yoluyla da öğrenir. Ama doğal yeteneklerinin farkında olmasına rağmen söz konusu yetenekleri geliştirmek için yeterli fırsatı olmamış, bunun yerine, güzel sesini ahenkli bir biçimde şarkı söylemek üzere ve güzel ayaklarını zarifçe yürüyecek şekilde eğitmekle yetinmek durumunda kalmıştır (P iv 747, 750-1; E 394, 396). Her ne kadar Sophie diğer kadınlar gibi doğası gereği erkeklere nazaran erken gelişmiş ve yargı verme yetisi erkenden şekillenmiş olsa da, doğaları gereği buna yatkın olan erkekler kadar soyut ve spekülatif doğruların izini sürme konusunda değil, adından da anlaşılabileceği üzere, sofistlikte ustadır. Kadınlar akıl yürütme biliminin derinlerine dalmaktan ziyade onun kaymağını almak zorunda kalırlar ve –okumak yerine 'kadınların kitabı' olan dünyaya bütünlüğü içinde odaklanarak– erkeklerin daha büyük dehası yerine gelişmiş gözlem güçlerini kullanırlar (P iv 736-7, 752, 791; E 386-7, 397, 426). Kadın milleti hiçbir surette eksik değildir, çünkü doğum esnasında erkeklerle eşittirler ve ergenlik çağına kadar da erkeklerden ayırt edilemezler. Fakat kadınlar erkeklerden yapısal olarak farklıdır ve cinsel gelişimleri

bakımından her daim çocukluk çağına ait, her ne kadar ebedi bir masumiyet olmasa da doğal kalmaya devam eden bir şeyleri elden çıkarmamış gibidirler ve gerçekte amaçları çocuk doğurmaktır (P iv 698-700; E 362-3). Kitabın son paragrafında Emile'in öğretmenine Sophie'nin hamile olduğunu açıklaması yalnızca babalık sevincini değil, aynı zamanda Sophie'nin bu hayattaki misyonunu yerine getirmiş olduğunu haber verir. Bu misyona, Rousseau tarafından değilse bile Emile tarafından erkek olması ümit edilen ve yetiştirilmesi kendisininki gibi bir özel öğretmene bırakılacak yeni öğrencinin anne karnında kaldığı dönem de dahildir (P iv 867-8; E 480). Parlak olmaktan ziyade uzlaşmacı ve derin olmaktan ziyade katı bir zihne sahip olan Sophie, sadece en iyi bildiği ve cinsiyetiyle ilgili işler konusunda kendini geliştirmesi için cesaretlendirilmiştir (P iv 747-8; E 394-5). Rousseau, hem yaradılışı hem de karakteri bakımından erkekten farklı olan kadının erkekle aynı eğitimi almaması gerektiği sonucuna varır (P iv 700; E 363).

Kadının erkek tahakkümünden kurtarılmasına taraftar olanlar açısından, bu düşünceler, Savoyard Papazının Paris başpiskoposuna imanını ikrar etmesi kadar hoş karşılanmıştır. Fransız Devrimi esnasında, 1789 yılında insan haklarının ilanını takiben, Mary Wollstonecraft, Rousseau'nun iki cins arasında yanlış bir şekilde yarattığı ikiliğin kadınlara da aynı hakların verilmesini reddeden erkeklerin iddialarını desteklemiş olduğunu savunmuştur. Mary Wollstonecraft, 1792 yılında kaleme aldığı *Kadın Haklarının Temize Çıkarılması* adlı kitabında, onun eğitim felsefesinin ateşli bir hayranı olarak uğradığı hayal kırıklı-



Resim 21. Rousseau'nun toplu yapıtlarının Boubers baskısındaki *Yeni Héloïse*'i resimlemek için kullanılan ve Moreau le jeune tarafından yapılmış 'Le premier baiser de l'amour' başlıklı illüstrasyon.

ğını ifade etmiş, bunu yaparken de *Emile*'de filozofun kadın hakları konusunda yapmış olduğu yorumların, *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de sözünü ettiği, medeni insanı vahşiyle karıştıranlar hakkındaki şikâyetlerle tutarlı olmadığını düşünmüştür. Wollstonecraft, görünüşe göre adil bir şekilde, filozofun küçümsemeye yaklaşan bir edayla kadını merhamet nesnesi haline getirmiş olduğunu ve onların içine düştükleri esef edilecek durumu asal doğaları olarak görme hatasından kaçınamadığını öne sürer. Bu nedenle,

insan ırkı hakkındaki cesurca duygularına verdiği krediyi Sophie'nin narin ayağıyla ilgili yorumlardan dolayı geri alır.

Wollstonecraft, cinsiyetleri bağlamında Rousseau'nun kadınlara acıma ve küçümsemeyle yaklaştığını varsaymakta haksızdır. Tersine, Rousseau kadınlara tapmış ve bir kadının arkadaşlığı onu her daim büyülemiştir. Mesela Madame de Luxembourg'un hoş sohbetiyle ve ona Montmorency'de yapmış olduğu iyiliklere duyduğu minnetle kendinden geçmiştir. Daha sonra, Venedik'te yaşayan ve ona küçümsemeyle karışık 'Jacko, kadınları bir kenara bırakıp matematik çalış' öğüdünü veren hayat kadını Zulietta'nın sunduğu zevklerle aklı başından gitmiştir. Bu nasihat, *İtiraflar*'da tüm hayatı boyunca karakterinin en açıklayıcı olayı ve dışavurumu olarak tanımladığı bir karşılaşmada, kadının birbiriyle eşit olmayan göğüsleri konusunda yaşadığı cinsel tedirginlik iştahını dumura uğrattığında verilmiştir (P i 320-2; C 300-2). *Emile*, kısmen, incelemede geçen Sophie'den yaradılış ve huy olarak farklı bir başka Sophie'ye –Sophie d'Houdetot'ya– duyduğu aşktan çıkmıştır. Söz konusu Sophie, gerçekte, onu baştan çıkarmış tüm kadınlar arasında, yazılı metin bir kenara bırakılırsa, onun için her daim ulaşılmaz olan tek kadındır. Rousseau kadınlara genel olarak istihzayla değil, saygı ve huşu içinde yaklaşmış, erkekler üzerindeki etkilerinin çok büyük olduğunu düşünmüştür. Bu etki o denli büyüktür ki, oyuncu olup kendi değerlerini düşürdüklerinde bile erkeğin itibarsızlaşmasının mesulü olmaya devam ederler. Bu, *Tiyatro Üzerine d'Alembert'e Mektup*'un ana konusunu teşkil etmiş, 8 Kasım 1758 tarihli mektupta (L 730)

ise Toussaint-Pierre Lenieps'e sır olarak teslim edilmiştir. Orada, Rousseau, 'erkekler her yerde kadınlar onlardan ne yarattıysa odur' der ve kadına, *İtiraflar*'da aynı terimlerle yönetime de izafe ettiği, erkeğin ahlaki yaşamı üzerinde etki sahibi olma payesini verir. Bu iki cinsiyet birbirinden hiçbir surette ayrılmamalıdır diye ısrar eder, çünkü her biri diğerine bağlıdır – 'kadını olmayan bir ev, ruhu olmayan ve bu yüzden de çok geçmeden çürümeye başlayacak olan bir beden gibidir' cümlesinin geçtiği *d'Alembert'e Mektup*'ta yeteri kadar açıklamış olduğu bir önermedir bu (P v 80; A 88).

Yeni Héloïse'in üçüncü bölümünde yer alan ve Julie'nin Wolmar'la yaptığı evlilik etrafında dönen onsekizinci mektup, bütün romanın romantik zirvesini ve de ana parçasını meydana getirir. Benzer şekilde, *Emile*'de, Sophie ve kadınlarla ilgili pasajın temel işlevi, vahşiliğe has tecritten cinsiyet farklılığınca yaratılmış evlilik bağına kadar bir insanın kimliğinin oluşum süreçlerine ilişkin resmi tamamlamaktır. Rousseau'nun esas derdi Sophie'den yurttaşlık haklarını ya da kocasının özgürleştirici eğitimini esirgemek değildir. Bu, daha ziyade, Rousseau'nun *Yeni Héloïse*'de 'âşıkların filozofu' olarak tanımladığı Platon'un üslubuyla, insan ruhunun aşk tarafından ele geçirilişinin veçhelerini ortaya koymaktır (P ii 223 n; J 183 n). Bu, ayrıca, okura, 'fiziksel olanın farkında olmaksızın ahlaki olana nasıl götürdüğünü ve aşkın kulağa en hoş gelen yasalarının birbirine zıt cinsiyetlerin kabaca birleşmesinden azar azar doğduğunu' (P iv 697; E 360) anlatmak ve *personne morale* olarak tabir edilen, gelişimini tamamlamış ahlaki varlığı göstermektir. Söz konusu ahlaki varlık, kadının

rolü bağımsız olarak belirlenmiş olsa bir araya gelmeleri mümkün olmayacak olan karı-kocanın birbirini tamamlayan özelliklerinden meydana gelmiştir. Aile arasında yapılan ve bedensel ihtiyaçla ruhsal *özsaygı* tarafından teşvik edilen evlilik bağındaki birlik, *Toplum Sözleşmesi*'nde tarif edildiği gibi, bir araya gelen yurttaşların oluşturduğu siyasi birlikten bütünüyle farklıdır. Burada aşk eşleri birbirine bağlar, devlete değil. *Emile*'in birinci kitabının başında, Rousseau, 'doğa veya toplumsal kurumlarla mücadele etmeye zorlanan kişi bir insan ve bir yurttaş yaratmak arasında seçim yapmak zorunda kalır' gözleminde bulunur. Toplumsal mutluluk üzerine kaleme aldığı parça parça notların bazılarında ise benzer terimlerle şöyle haykırır: 'Bir insanı ya bütünüyle devlete teslim et ya da onu bütünüyle kendi başına bırak, ama onun kalbini bölersen onu ikiye ayırmış olursun' (P ii 510; P iv 248; E 39). Doğanın öğrencisi toplumdan kopartılıp bir öksüz gibi kendi başına bırakılmalıdır (P iv 267; E 52). Ona özellikle uygun olan ve uzunca bir süre kütüphanesinin tamamı demek olan kitap Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sudur (P iv 454-5; E 184).

VI. Bölüm

YALNIZ GEZERİN DÜŞLERİ

İçerdiği olayların 1732 yılından başlayarak on iki seneden fazla bir zamana yayılmış gibi gösterildiği *Yeni Héloïse*'in sunduğu bir ipucundan yola çıkarak, Rousseau'nun tam olarak kendi yaşında, *Aziz Preux* adlı kurgusal bir başkahraman yarattığı uzun zamandır bilinmektedir. *İtiraflar*'da açıkça ifade edildiği gibi (P i 430; C 400-1), hikâyedeki bu ana karaktere, bilerek kendi karakterinden bulup çıkarttığı ince duyarlılıklar ve karakter zaafları atfetmiştir. Söz konusu karakteri, Julie'nin babası tarafından statü farkı nedeniyle kızına layık görülmeyen bir gezgin öğretmen olarak resmetmek suretiyle, Rousseau, okurun metnin yazarıyla özdeşleştireceği, mutsuzluğa mahkûm edilmiş ve toplumsal olarak dışlanmış romantik bir kahraman izlenimini devam ettirmiştir. Bu paralellik, roman karakterleri ve yazarın dünyasını dolduran insanlar arasındaki başka bazı yüzeysel benzerliklerle birleşince, Rousseau'nun kaleme almış olduğu eserler arasında en popüler olanlarının gerçek hayatta başından geçen olayların yanıltıcı bir temsili olduğuna

ilişkin bir şüpheye davetiye çıkarmış, otobiyografisinin aşk romanları için sonraları moda olacak mektup formuna dair basit bir idealizasyon olduğu görüşüne zemin hazırlamıştır. Ama, yine de, Aziz Preux, Julie ve Wolmar arasındaki üçlü ilişkiyi ve ilişkinin etrafında döndüğü olayları, aslında, Rousseau'nun hayatı boyunca dile getiremediği gibi tatmin de edemediği derin özlemlerin birer ifadesi olarak yorumlamak çok daha isabetli olacaktır. Rousseau, çağdaşı Diderot gibi, tipik olarak canlı hayal gücünün içinde ikamet edebileceği dünyalara ve kontrolü altına alabileceği duygulara daha somut bir form verme hakkını kendinde görmüştür. Diderot ise kendi fikirlerini başkalarının iddialarını naklediyormuş gibi söylemekten ibaret bir yer değiştirme formuna başvurduğunda tam bir yoğunluğa ulaşır.

Romanı üzerine düşünmeye başladığında, hayal gücünün onu bir 'kuruntular diyarı'na taşımasına izin vermiş olmasının sebebini büyük ölçüde aşk zamanının artık geçmiş olmasına ve Thérèse'in onda uyandırmayı başaramadığı bir tutkunun tatmin edilmesine yönelik tüm umudunun orta yaşında kaybolup gitmiş olmasına bağlamıştır. Buradaki kuruntular diyarı, gerek erdem gerekse de güzellik bakımından semavi ve yeryüzündeki dostlarına has iman yüklü dürüstlüğü haiz en mükemmel yaratıklar tarafından iskan edilmiş arş-ı âlâdan başka bir şey değildir. *Yeni Héloïse*'in ortaya çıkışı, onun böyle büyülü bir dünyanın çekim alanına kendinden geçercesine girmiş olmasından kaynaklanmıştır (P i 427-8; C 398). Bu roman, daha sonra aslında Sophie d'Houdetot'nun kalbinin anahtarı haline gelebileceğine yönelik bir umut beslediği vecd içindeki bir aşkın sırlarını dile getirmektedir. Ama ona beslediği delice

aşkın doğasına ilişkin dedikodulara rağmen –söz konusu dedikodular kıskançlığa kapılmış olan Madame d'Épinay tarafından incelikle düzenlenmiş ve başka faktörlerle birlikte, Diderot'yla arkadaşlığının sona ermesini ve sonuçta Parisli arkadaşlarının çoğuna yabancılaşmasını da içine alan bir dizi büyük krizi tetiklemiştir– Rousseau, Sophie'yi, hayalinde Aziz Preux ve Julie'nin birbirlerini baştan çıkarmalarına izin verdiğinde olduğu gibi, fethetmeyi başaramamıştır. *İtiraflar*'da, içinde Sophie'nin uyandırdığını ileri sürdüğü 'erotik coşkunluk' ve 'şehvet dolu hezeyan', romanda geçen en dokunaklı mektuplardan ikisinin ilham kaynağı olmuştur (P i 438; C 408). Bunlardan ilki, Wolmar ve Julie'nin inzivaya çekildiği ve Julie'nin *cennet* olarak adlandırdığı gizli meyve bahçesi, diğeri ise, Wolmar'ın yokluğunda Aziz Preux ile Julie'nin Cenevre Gölü üzerinde ve sahilinde geçirdikleri bir gün hakkındadır (sırasıyla mektup 11, mektup 17 ve bölüm iv). 1756 yılının kış mevsiminde, Rousseau, *İtiraflar*'da yazdığı üzere, Haziran ayında yarattığı karakterin aşkıyla meftun olmuş, ona ve kuzeni Claire'e ikinci bir Pygmalion gibi tutulmuştu (P i 436, C 406). Bir sonraki yıl, daha önce tertiplenmiş ama sonuçsuz kalmış kısa bir buluşmadan sonra, Sophie'nin onun hayatına tartışmalı bir biçimde dahil olması ona Julie'nin bütün sevimliliklerini yeni arkadaşına mal etmesi konusunda ilham vermiş ve kısa bir süre sonra da artık gerçeğe dönüşmüş olan nesnenin yarattığı ürpertilerin ve şelale gibi dökülen tutkuların farkına vararak artık Sophie'den başka bir şey hayal edemez olmuştur.

Diğer taraftan, Sophie, Rousseau'nun kendisi için hissettiklerine karşılık olarak onun samimi mevcudiyetinden

etkilenmiş olsa bile, filozofun kendisi kadar heyecana kapılmamıştır. Rousseau'nun naklettiğine göre, iç çekişleri ve gözyaşları birbirine karışmış, her ikisi de aşkla sarhoş olmuştur; Rousseau onun için ve o da ortadan kaybolmuş olan sevgilisi Saint-Lambert için ağlar. Rousseau'nun bu adamla tanışması kadından bağımsızdır ve tanışır tanışmaz bir arkadaşlık tesis etmeye gayret etmiştir. Böylece, Sophie'ye karşı hissetmiş olduğu karşılıksız aşka üçüncü bir kişinin mevcudiyeti eşlik etmeye başlamış, bu kişi bir yandan Sophie'nin bir sırdaş olarak Rousseau'ya duyduğu ihtiyacı daha keskin bir hale getirmiş, diğer yandan da kadına karşı hissettiği aşkı iyicc dcrinlcştircrck ona sahip olma arayışına girmesini imkânsız hale getirmiştir. Sophie'nin Saint-Lambert'e duyduğu özlemin kendisine bir ölçüde sirayet ettiği Rousseau, söz konusu özlemin yalnızca kendi zihninde sahip olabileceği Julie'ye de zerk olunmuş olmasından kaynaklanan katharsis yardımıyla, katmerli tutkusunu perçinlemiş olmalıdır. Sophie'nin ona karşı hissetmekte olduğu gerçek sevginin ancak büyük yudumlar halinde yutabileceği zehirli bir bardak letafet olduğunu söylemiştir (P iv 440; C 410). Rousseau'nun daha önce hiçbir kadınla yaşamamış olduğunu öne sürdüğü bu tip tadına doyulmaz heyecanların yarattığı yakınlık atmosferinde geçirdikleri dört ay karşılıklı ödevlerin sınırları içinde kalmıştır. Ekim 1757'de gönderdiği mektupta (L 533) Sophie'ye bildirdiği gibi, bu durumun sonucu olan öz-yadsıma, onun ruhunu bu dayatılmış masumiyetin yarattığı, etrafa yayılan bir ihtiyat duygusuyla doldurmuştur. Fakat yolu gözlenen bir öpücüğe ilişkin imgeler duygularını öyle bir ateşlemiştir ki, Andilly'nin yokuşlu inişli yolları



Resim 22. Madam d'Houdetot'nun Corot tarafından yapılmış bir portresi.

boyunca, *İnziva Yeri*'nden üç mil uzakta bulunan Eaubonne'daki evine yürürken dizleri titremiş, vücudu çarpılmış, dikkatini başka yöne çeviremez ve başka bir şey düşünemez duruma gelmiş olmalıdır. Bu esnada duygularını boşaltmış ve elde edemeyeceği kadının evine bu şekilde varmış olmalıdır. Burada boşaltılan duygu, tekrar uyanması için kadını bir kez daha görmesinin yeterli olacağı vecd hallerinden arındırılmış, harcanmış bir kuvvetten ibarettir (P i 445; C 414-15).

Rousseau eğer kurgusal eserlerinde taşınması oldukça güç bu tip endişeler ve hayal kırıklıklarından arındırılmış bir dünyayı bir araya getirmeyi başarabilmişse, diğer

yazılarında da ahlaki manzarayı, insanın kendini gerçekleştirmesini engelleyen dikkafalı kurumlar ve dolambaçlı inançlardan temizleyerek eşit ölçüde neşe veren zevklerin peşine düşmüştür. *Yeni Héloïse*'de yarattığı, ilk başta dramatik gerilimle kırılgan hale gelmiş ama aynı zamanda sade bir zarafetle parıldayan hayal ürünü dünya, başka bir yerde, kurgusal eserlerindeki idealleştirmelerin yerini aldığı anlaşılmaz ve baskıcı dünyaların yapısökümüyle kıyaslanmıştır. *Yeni Héloïse* ile aynı zamanda yazılmış ve onunla örtüşen konuları işlemiş olan *Tiyatro Konusunda d'Alembert'e Mektup*'ta, cümbüşlü kutlamalarını dışarıda, göğün altında yapan bir cumhuriyetin bu sağlığa yararlı eğlencelerini –Cenevre örneğinde olduğu gibi– tembellik yüzünden ahlakı bozulan, avarelikten ve dolap çevirmekten başka bir şey yapmayan halkın eğlence için yüzünü sahnede oynanan birtakım riyakâr oyunlara döndüğü büyük şehir –daha ziyade Paris'e benzeyen– sakinlerinin sağlıksız eğlenceleriyle kıyaslamıştır. Seyirciler kendileri için bir eğlence haline getirilsin, der Rousseau, sadece esir alınmış tanıklar olmaktan çıkartılıp her birine angaje bir aktör rolü verilsin, böylelikle kendilerini başkalarında sevsinler ve 'nihayetinde her şey daha iyi bir yolla birliğe ersin' (P v 53-4, 114-15; A 58, 125-6). Shakespeare'in *Size Nasıl Geliyorsa* adlı oyunundaki melankolik Jacques 'tüm dünyanın bir sahne olması'ndan dolayı hayıflanabilirse, Jean-Jacques bunun böyle olmasından dolayı memnuniyet duymuş olmalıdır.

Daha önce *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de bir vahşi adam imgesi oluşturmuş, söz konusu imgeyi de, Julie'nin cinsiyetinden dolayı sahip olduğu dünyevi hatalardan arındı-

rılmasındaki hayalperestlikten aşağı kalmayan bir hayalcilikle, toplumun kir ve pisliklerinden temizlemiştir. Daha sonra, *Emile*'de, gerçek insanlardan soyutlayarak türettiği, eşit derecede hayal ürünü bir rahip yaratmış, bu rahibin gizemle ilgisi kalmamış bir doğa içindeki tanrıyı yüceltmesini ise gerçek manada dindarca bir inancı dindışı bir kilisenin törensel tuzaklarından arındırmak şeklinde yorumlamak mümkün olmuştur. Rousseau, *Emile*'in ikinci kitabında, 'gerçek dünyanın sınırları varken, hayal dünyası sonsuzdur' yorumunu yapmış, buna beşinci kitapta, onun sadece hayal dünyasında yaşadığını düşünen okurlarına cevaben, kendisinin de onları 'her daim önyargı ülkesinin sakinleri' olarak gördüğünü ilave etmiştir (P iv 305, 549; E 81, 253). Kurgu olsun olmasın, bütün büyük yapıtları 15 Ekim 1766 tarihinde Alexander Deleyre'e yazmış olduğu mektubunda James Bosswell'in Rousseau hakkındaki şu mülahazasını haklı çıkaracak bir mahiyet arz etmektedir: Rousseau'nun fikirleri 'bütünüyle ileri görüşlülük taşır, ama onun konumundaki bir insan için uygun değildirler' (L 5477). Sophie'ye yazmış olduğu *Ahlak Mektupları*'nın dördüncüsü (P iv 1101) içinde yer alan tek bir paragrafa sığdırdığı 'gayrı ihtiyari heyecan', 'doymak bilmez coşkunluk', 'uhrevi cinnet', 'kutsal ateş', 'asil hezeyan' veya 'azizlere yakışır coşku', yetilerimizi dünyevi bağlardan kurtarmak açısından harekete geçirici rol oynamıştır. Filozofun gözlemine göre, aklımız yerlerde sürünürken ruhumuz yüksekten uçar. Duygularının yoğunluğu, rüyalarındaki coşkunluk ve hayal gücünün kendiliğindenliği vasıtasıyla, Aydınlanma'nın gündoğumunda, özellikle Almanya ve İngiltere'de ortaya çıkan Romantik harekete onun kadar

esin kaynağı olmuş başka bir onsekizinci yüzyıl yazarı daha yoktur.

Onun bugün hatırlanmasına en çok vesile olan temel eserlerinde dikkatini massetmeden bile önce, Rousseau'nun yalnız gezerinin düşleri, onu, *İtiraflar* ve *Diyaloglar*'da ısrar ettiği gibi, kendisi için doğmuş olduğunu düşündüğü müzik yönüne çekmiştir (P i 181, 872; C 175). Fransızcanın prozodiye uygun bir dil olmadığına yönelik düşünceleri ve armoninin melodi karşısındaki önceliğini savunan Rameau'ya yönelik itirazlarında, Rousseau, müziği insanın sahip olduğu doğal dilin ilk başta aldığı, için için kaynayan form olarak düşünmüş, bu yapmacıksız ve bozulmamış dilin telaffuzunun da Sophie'nin ona göründüğü gibi efsunlu olduğunu söylemiştir. Bükümlü cümlelerde inandırıcılık katarak söylenen ve orkestral süslemelerle opera tarzı resitatiflerden arındırılmış çıplak vokal hattı, bazı bakımlardan, Rousseau tarafından insanoğlunun kendini ifade etmek için kullandığı ilkel yollar veya zapturapt altına alınmamış konuşmanın kaybolup giden ilkel dili olarak anımsattığı tüm hayal ürünü imgeler içinde en halkçı olanıdır. Batı'da kullanılan gamın dominant ve altdominant modlarının her müzikal formun doğasına ait olduğuna ilişkin sahte görüntüden kurtulmuş haliyle vokalin orijinal doğası, onun felsefesinde şiirsel köklerine kadar takip edilebilir ve kadim sanattan modern bilime doğru gerçekleşen ve gelişimsel bir yön tutturan dönüşümler insanoğlunun kendi kendini evcilleştirmesine ilişkin incelemesiyle aynı tarzda yeniden yapılandırılabilir.

Modern Batı müziğinin kökeni eşitsizliğin kökeni kadar eskiye uzanmadığı için, Rousseau'nun onun gelişim
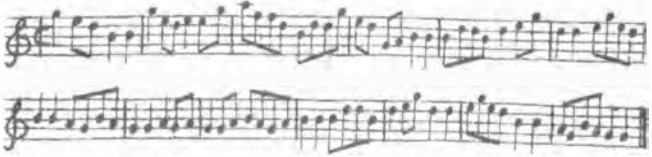
güzergâhını spekülatif olmayan bir tarzda değerlendirmesi mümkün olabilmiştir. Daha *Ansiklopedi*'ye yapmış olduğu katkılarda dahi müzik tarihi, müzikal türler ve çağdaş müzik kuramıyla ilgili olarak büyük bir hakimiyet sergilemiştir. 'Eşlik', 'Ahenksizlik' ve 'Temel Bas' gibi makalelerinde, büyük ölçüde Rameau'nun armonik modülasyon ve tek notanın diğer seslerle rezonansı konularındaki görüşlerini ayrıntılarıyla ele almış, bu sayede de, *Ansiklopedi*'nin altıncı cildinde Diderot ve d'Alembert'in, Rameau'nun aslında büyük ölçüde kendi ilkelerine bağlı bir adamın günahına girdiği itirazını dillendirmelerinin yolunu açmıştır. Bu yazıların genişletilmiş hallerini 1767'de yayımlanan *Müzik Sözlüğü*'nde bir araya getirmiş, burada Rameau'nun 1772'de piyasaya çıkan *Armoni Kuramı*'na olan derin borcunu ikrar etmiştir. Ama Diderot'nun başlangıçta koyduğu son teslim tarihine uymak için bu yazılarının orijinallerini sadece üç ayda üretmiş, geri dönüp bu yazıları genişletmek, Rameau'yla farklılıklarını doğduğu yerde tespit etmek ve daha önce üzerinde çalışma fırsatı bulamadığı konuları ayrıntılarına varana dek ele almak için uzun zaman uygun fırsatı kollamıştır.

Müzik Sözlüğü referans kitap muamelesi görmüş, Paris'i terk ettikten sonra çekildiği *İnziva Köşesi*'nde ele aldığı projeler kadar onu heyecanlandırıp hayallere sevk etmemiştir. *İtiraflar*'da belirttiği üzere, gündüz düşlerini doğuran günlük yürüyüşleri için bu kitabı bir kenara bırakmış, onunla ilgili fikirlerini yağmur yağarken, iç mekânda ve oturarak şekillendirmiştir (P iv 410; C 382). Tarihi, teknik ve kuramsal konularda, *Müzik Sözlüğü*, buna rağmen, Rousseau'nun büyük eserlerinden biridir. Bu eser,

d'Alembert'in de denemiş olduğu gibi, Rameau'nun öğretilerindeki güçlükleri eğitim almamış okuyucu için anlaşılır kılmakla yetinmemiş, aynı zamanda 'Notalar' başlıklı makalede Antikçağ, Ortaçağ ve modern zamanlardaki notalama pratikleri hakkında tamamen yenilenmiş ve daha esaslı bir takım yorumlar getirmiştir. Buna lirik dramanın tarihi üzerine kaleme almış olduğu 'Opera' başlıklı yazısı ile Tartini'nin müzik kuramını analiz ettiği 'Sistem' başlıklı makaleyi de eklemek gerekir. Daha önce Rousseau'nun *Köyün Kâhini* operasının sözlerini *Kurnaz Adam* başlığı altında İngilizceye çevirmiş olan Charles Burney, kendi yazdığı *Genel Müzik Tarihi*'nde Rousseau lehine konuşmuş, onu *Fransız Müziği Üzerine Mektup* ve *Müzik Sözlüğü*'nün eleştirmenlerine karşı savunmuştur. Bu arada, Gluck'un *Alceste* (1767) adlı operası üzerine çok yönlülüğü tartışılmaz bir yorumun taslağını yapmakta olan Rousseau'nun, yine Gluck'a ait *Iphigenia Aulis'te* adlı temsili Fransızca sözlerle sahneleme önerisi yaptığı bildirilmiştir, bu da sonuçta Fransızca sözlerle müzik yazmanın imkânsız olduğuna ilişkin iddiasını yalanlamıştır.

Buna karşılık, *Müzik Sözlüğü*'nde bile hayal gücünü 1740'ların sonları ve 1750'lerin başlarında ateşlemiş olan fikirleri tekrarlamış ve o fikirlere ilave bir güç katmıştır. 'Kilise Müziği' üzerine kaleme almış olduğu yeni bir makalede, Rousseau, coşkunlukla dolu antik müziğin bütün enerjisini Hıristiyanların kiliseler kurup ilahiler söylemeye başlamalarıyla birlikte kaybettiklerini gözlemlemiştir. İncil ve klasik kaynaklardan, özellikle de Pythagorasçılardan şunu biliyoruz ki, diye ekler Rousseau, 'Müzik' üzerine yazmış olduğu makalede, ilahi ve beşeri yasa kadar,

erdeme ilişkin övgüler de koroların şarkı olarak söylediği manzumeler olarak dile getirilmişlerdir, zira o dönemde insanlara erdemi öğretmenin başka bir yolu henüz bulunmuş değildir. 'Taklit' ve 'Opera' üzerine yazmış olduğu yazılarda, Rousseau, hayal gücünde ortaya çıkabilecek olan her şeyin, ilk başta müziğin de kendisinden çıktığı şiir yetisinden kaynaklandığını öne sürmüş, müzikal duyarlılığının tersine, resmin duygusal güçleri konusundaki bir anlayış kıtlığı sergilemiştir – bu belki de kendi estetik yargısıyla Diderot'nunki arasındaki çarpıcı farklılığa denk gelmektedir. Yalnızca görme yeteneğimize ilham veren resimden farklı olarak, diye iddia etmiştir Rousseau, müzik gözü kulağın içine sevk eder ve görünmez nesnelerin bile resmini yapar. Monoton bir derste uyuyakalan ve dersin bitmesiyle uyanıveren insanların çok iyi bildiği gibi, gece, uyku, yalnızlık ve sessizlik gibi gürültü bazen mutlak sessizlik, sessizlik ise gürültü efekti üretebilir. Rousseau'nun müziğe olan ilgisi hayatı boyunca devam etmiştir. Bunun nedeni, hiçbir surette, 1750 yılı civarında müzik notası kopyalama işinde karar kılarak, buradan bir yazar olarak güvenebileceği, teklif edilen tüm yardımları ve maaşları reddetmesini ve özgürlüğünü baltalayacak borçlardan uzak durmasını sağlayacak bir geçim kapısı çıkarmış olması değildir. 1767'nin ilkbaharında, büyük bir kafa karışıklığı içinde en nihayet İngiltere'yi terk ettiğinde, buna rağmen, Hume tarafından daha sonra iyiden iyiye aklını kaybedecek olan Kral III. George'un sunduğu bir hediyeyi kabul etmesi konusunda ikna edilmiş, zamanı geldiğinde de 50 sterlinlik bir yekûnu karşılıksız biçimde almıştır. Jean Baptiste du Halde'ın *Bir Çin Betimlemesi* adlı yapıtından *Mü-*



Resim 23. *Müzik Sözlüğü*'nde yer alan 'Çin havası', Paris, 1767.

zik Sözlüğü'nde uyarladığı bir 'Çin havası' transkripsiyonu, hem Weber'in *Turandot*'ya yazmış olduğu uvertürde, hem de Hindemith'in *Senfonik Başkalaşımlar*'ında ortaya çıkmıştır.

Sonraki üç yıl içinde, Rousseau, Fransa'da bir kez daha, hem kendi hayalinde hem de gerçekte gezgin bir talih rehinesine dönüşmüş, kız kardeşi olarak tanıttığı hizmetçisinin eşliğinde ve Mösyö 'Renou' adıyla bir anonimlik pelerini altında seyahatler etmiştir. Uzunca bir zamanını ikiyüzlülüğün maskesini düşürmeye adamış olan Aydınlanma'nın bu en dobra hakikat âşığının kendisi, şimdi artık kendi yüzüne maske takmıştır. Normandiya sınırındaki Tyre'den yola çıkıp Dauphiné'deki Bourgoin ve Monquin'e, oradan Lyon'a ve Lyon'dan da en sonunda Paris'e varmış, bu esnada Madame de Warens'ın Chambéry'deki mezarını ziyaret etmiş ve Thérèse'le evlenmiştir. Rousseau onu tehlikeliden ziyade absürd olmakla suçladıkları için kendilerinden kaçmaya çalıştığı otoriteler tarafından görmezden gelindiğinde, o zamanlar esas patronu olan –aslında bir gardiyan *olan* ama bir koruyucu kılığına girmiş bulunan– Conti Prensi sayesinde gezileri

iyiden iyiye kaçamaklı bir hal almıştır. Dikkatini geri kalan yıllarının en büyük tutkusu haline gelecek olan botaniğe yöneltmesi de tam olarak bu döneme denk gelmiştir. Montmorency'den ayrıldıktan sonra geldiği Môtiers'de seçkin botanikçi Jean-Antoine d'Ivernois'yla tanışmış, bir Macar olan yalancı baron Ignaz de Sauttersheim'la –*Yeni Héloïse*'deki tüm fantezilerden daha kurgusal bir hayat yaşamış, kendi yaşındaki bir Pierre Loti– birlikte civardaki kırsal bölgelere botanik konulu uzun inceleme gezileri yapmıştır. Rousseau Staffordshire'da eğrelti otu ve karayosunu toplamıştır. Tyre, Lyon, Grenoble, Bourgoin ve Manquin'in iç bölgelerinde, bir büyücü olduğuna ilişkin ara ara ortada dolanan dedikodulara rağmen, zamanının büyük bölümünü bitkiler üzerinde çalışmaya vakfetmesi ise 1760'lı yılların sonlarına denk gelmiştir.

1770 yılında Paris'e dönüşüyle birlikte, Rousseau, her sabah nota yazma işine geri dönmüş, öğle saatlerinde ise şehir dışına yaptığı uzun yürüyüşler esnasında bitki toplamış ve onları yerinde incelemiştir. 1771 ve 1773 yılları arasında geçen süre boyunca, farklı tarihlerde, daha önce Lyon'da tanışıp kendisine ısındığı Madam Madeleine-Catherine Delessert'e botanikle ilgili konular üzerine sekiz uzun mektup yazmış, Delessert ise onu bitkilerle ilgilenmesi hususunda yüreklendirerek, dört yaşındaki kızının doğal merakını kızıştırmak istemiştir. Sonraki dört yıl boyunca benzer konularda farklı farklı kişilere yazmış olduğu on altı mektup önceki sekiz mektupla birleşince (tüm bu mektuplar 1782 yılında Rousseau'nun bütün eserleri içinde basılmıştır), Cambridge'de bir botanik profesörü olan ve o kürsüde kaldığı altmış üç senenin en azından bir kıs-



Resim 24. Rousseau'yu bitki incelerken gösteren, Mayer tarafından yapılmış bir resim.

mında, derslerinde bu bitkileri kendi çevirileri üzerinden adlandırmayı tercih etmiş olan Thomas Martyn'in dikkatini çekmiş, Rousseau'nun ondokuzuncu yüzyıl başlarında yayımlanmış botanik konulu yazılarının lüks basımını resimlemek üzere Pierre Joseph Redouté tarafından ele alınmıştır. Bu zaman zarfında, Rousseau ayrıca bir botanik terimleri sözlüğü derlemiş, ama bu sözlüğü tamamlama fırsatını bulamamıştır. Daha önce üzerinde zaten emek vermiş olduğu ve pek azı günümüze kalmış olan kurutulmuş bitki koleksiyonunu genişletmeye devam etmiş, ama on

bir cilt büyüklüğündeki en büyük koleksiyon İkinci Dünya Savaşı esnasında Berlin'in botanik müzesinde yok olmuştur.

Rousseau'nun botaniğe karşı daha sonra geliştirdiği ilgi, *İtiraflar*'da kendisinin de belirttiği gibi, yetenekleri aklını bacaklarıyla birlikte çalıştırırken, yani yürürken en canlı halini alan bir adam için makul bir mesleki tercih gibi görünmüştür (P i 410; C 382). Doğanın yaşlanmakta olan çocuğu, en nihayetinde, karşısında her daim hayranlıkla durduğu muhteşem yaratım manzarasıyla dolayımsız bir şekilde hasbıhal etmeyi botanik sayesinde başarmıştır – genç Emile gibi, gücünün ve iradesinin dengelenmesinden kaynaklanan bir gönül rahatlığı içinde. Burada, canlı renkleri ve kokuları hayal gücünü doldurmuş olabilecek bir konu, bir asır önce şair Andrew Marvell'i eşit derecede ayartmış olan nebat aşkına has pastoral bir cennet söz konusudur. *Yalnız Gezerin Düşleri*'nde geçen ikinci yürüyüşte, şimdi kısmen Père Lachaise Mezarlığı ile dolmuş olan Paris yakınlarındaki Ménilmontant ve Charonne arasındaki çayırlarda çiçeklenmiş bitkileri görmekten ve saymaktan aldığı o muhteşem tadı hatırlamıştır (P i 1003-4; R 36-8). Büyük ölçüde 'dünyanın kıyafetleri olan' ağaç ve bitkilere ayrılmış olan yedinci yürüyüşte, dişotu ve siklamen bulduğu dere yatağının anısıyla mest olmuştur. Burası yeryüzünün o denli gizli saklı bir köşesidir ki, *kurdayağı tozu* ile dolu yastıklar üzerine oturduğunda, tüm evrenin en vahşi ve en uzak sığınağına denk geldiğini, yalnız bir ikinci Kolomb gibi keşfini tamamladığında, bu mabette işkencecilerinin kendisini asla bulup ortaya çıkaramayacaklarını düşünmüştür (P i 1062, 1070; R 108, 117-18). Artık

1764 civarında, Môtiers yakınlarında yapmış olduğu bir botanik inceleme gezisinin mekânı olarak hatırladığı bu yer, Rousseau'nun kendisine özel *Cennet*i haline gelmiştir. İlhamını hayatına 1757'nin ilkbaharında girmiş olan Sophie d'Houdetot'nun vermiş olduğu söz konusu sığınağı *Yeni Héloïse*'de benzer sözcüklerle, yani Julie'nin gizli meyve bahçesi, 'dünyanın en vahşi ve ıssız köşesi' olarak tanımlamıştır (P ii 471; J 387). Kendi sanatını taklit edecek biçimde geriye dönüp hayatına baktığında, Sophie'ye olan aşkının karanlığa ait tutsak edici bir kalpten diğerine geçtiğini görmüştür. Cinsel heyecandan kurguya ve çıldırtıcı imgelerin hatırlanmasına dek (bu ve başka bakımlardan onsekizinci yüzyılın Proust'u olan) Rousseau, botanik ve gündüz düşünün uyumlu bir tını vermesini sağlamayı başarmıştır.

Rousseau bitkiler üzerine yürütülen çalışmalara her zaman bu denli eğilimli olmamıştır. Yalnızca Madame de Warens'ın Chambéry'de işe aldığı ve aşkı konusunda sırdaşlığına sığındığı genç bitki uzmanı Claude Anet'nin baştan çıkarıcılığına kanmış olsa, kendisinin büyük bir botanikçi olabileceğini ileri sürmüş olabilirdi. Ama, *İtiraflar*, *Yalnız Gezerin Düşleri* ve hatta botanik terimleri sözlüğünün giriş kısmında iddia ettiği gibi (P i 180-1, 1063-4; P iv 1201; C 175; R 109-10), cazibesinden haberdar olmadığı için botaniğin kimya ve anatomi gibi bir bilim olduğunu ve tıp ve farmakolojiyle bağlantılı olup sadece eczacılara uygun düştüğünü öne süren popüler önyargıya meyletmiştir. Ama hiçbir şeyin gerçeklikten bunun kadar uzak olamayacağını daha sonra öğrenmiştir. Peki, zamanını başka hangi bilimle geçirebilecektir ki? Yakalayabilirse güç kullanarak boyunduruğu altına almak ve nasıl koştuklarını

anlamak için kesip biçmek üzere hayvanları nasıl takip edebilecektir? Yeteri kadar güçlü değilse bile kelebekleri kazığa oturtabilmiş; yeteri kadar hızlı değilse bile salyangoz ve solucanlara yetişebilmiştir; ne var ki, tüm bu kokuşmuş cesetler, dehşet verici iskeletler ve bulaşıcı hastalık yayan buhar ona göre değildir. Farklı enstrümanlar ve makineler yardımıyla yıldızlar üzerine çalışmayı istememiştir. Ama *Yalnız Gezerin Düşleri*'nin yedinci yürüyüşünde belirttiğine göre, parlak çiçekler, serin gölgeler, ırmaklar, ormanlar, çayırlıklar ve yemyeşil kayranlar hayal gücünü arındırmış-



Resim 25. Madame de Warens'ın Leroux tarafından yapılmış ondokuzuncu yüzyıl tarihli kabartması.

tır. Bitkiler doğa tarafından insanın erişebileceği bir yere konulmuştur ve zihnin çoktan yerleşmiş olduğu yerden, yani insanın ayakları altından fışkırmışlardır (P i 1068-9; R 114-15).

Pek tabii ki, bitkiler üzerine yapılan titiz ve disiplinli bir çalışmayla bu çalışmaya ilham veren tatlı duyumları birbiriyle karıştırmamak gerekir diye yazmıştır sözlüğünde Rousseau (P iv 220-1). *Yalnız Gezerin Düşleri* adlı kitabında yaptığı gözleme göre, kendi anladığı anlamda botanik taksonomik bir bilimdir ve ayrıntılı bir biçimde incelediği nesneleri zorunlu olarak kesip biçmese bile, onları sınıflandırmak ve iç organizasyonlarının amacını belirlemek durumundadır. Buna bağlı olarak, hem botanik sözlüğünde hem de botanik üzerine mektuplarında, kimliklerini ve işlevlerini farklı kaynaklardan öğrendiği meyve ve çiçek bölümlerine –pistil, çanak yaprak ve seyrek salkım– göstermiş olduğu dikkati hatırlatmıştır. Bilgi edinmek için başvurduğu başlıca kaynaklar, önceden bir kez mektuplaştığı, onsekizinci yüzyılın mümtaz botanikçisi Linnaeus tarafından kaleme alınmış olan *Systema naturae*, *Philosophia botanica* ve *Regnum vegetabile* ile Linnaeus'un başta gelen yayıncılarından biri olan Johann Anders Murray tarafından yazılmış bir makaledir. Rousseau ara sıra bir bitki ya da organın tanımını bir başkasınınkiyle karıştırmış, zaman zaman da ödünç aldığı ilkeleri yanlış anlamıştır. Belki de bitkiler üzerinde çalışmayı hayvanlar üzerinde çalışmaya tercih ettiği için, türlerin bozuluşuna ilişkin yorumlarında Buffon'un takip ettiği mantık uyarınca, hayvanların doğal ya da yapay tarihleri üzerinden araştırılabileceği fikri hiç aklına gelmemiştir. Diğer yandan, Buffon'un yöntemi *Eşit-*

sizlik Üzerine Söylev'de insanoğlunun gelişimi konusunda ortaya koymuş olduğu anlayışa damgasını vurmaktan da geri durmamıştır. Konu insan doğasının bilimi değil de botanik araştırmalar olduğunda, Rousseau'nun örnek aldığı kişi Buffon'dan ziyade Linnaeus'tur. Buna karşılık, onun esin kaynağı, zihni ve duyarlılıkları en aktif haline doğada, açık havada yalnız başına dolaşırken ulaşan insanın esin kaynağıyla aynıdır. *Yalnız Gezerin Düşleri*'nde belirttiği gibi (P i 1069; R 115), botanik, işsiz güçsüz, avare ve yalnız insanın ideal çalışma alanıdır.

Fakat, botanik, topluma yabancılaştığı bir ara yalnız kalmış olan Rousseau'nun yüzünü döndüğü ve hayal gücünün harekete geçebilmesini sağlayan özgürlük bağlamında tadını çıkarttığı tek alan değildir. Geriye, bigâne kalamayacağını anladığı ve üzerine yaptığı düşünümün sonucu olarak, yardımıyla her şeyi mütalaa edebileceği bir merceğe kavuşturduğu için son yıllarında cazibesine en çok kapıldığı başka bir konu daha kalmıştır: kendisi. Rousseau bir otobiyografi üzerinde ilk kez kafa yorduğu tarihin 1760 yılı civarında olduğunu iddia etmiş, 1765'e doğru, neredeyse bir on yıl kadar önce *İnziva Köşesi*'nde yazmaya girişmiş olduğu büyük eserleriyle birlikte ciddi bir biçimde *İtiraflar*'ına dönmüş, mektuplarının saklamış olduğu kopyaları ve taslaklarıyla birlikte ciltler tutan yazışmalarını bir araya getirmiştir. Tutturduğu yolu, belagatini ve önyargılarını bilen ve onun tarafından iftiraya uğrayabileceklerinden emin olan eski dostlarından bazıları ondan önce davranıp ona çamur atmak ya da onun kaleme aldığı itiraflara yanıt vermek için önlem almışlardır. Ama bunların hiçbiri, ona ilk sığınağını temin eden ve gösterdiği şefkat ve muhabbet

karşılığında Rousseau tarafından haksız bir biçimde ikiyüzlülük ve hainlikle suçlanmış olan Madam D'Épinay kadar iftiraya uğramış değildir. Kadının, Rousseau'nun Sophie'ye karşı hissettiği çılgınca aşk hakkında yaptığı boşboğazlıklar, onun kadına yönelttiği zehirli suçlamaları hiçbir zaman haklı çıkaracak düzeyde değildir. Bilakis, Madam D'Épinay filozofun saygısızlığı ve hakaretlerinin karşılığını gösterdiği ilgiyle ödemiştir. Diderot'nun da kendisine katılmasıyla, Madame D'Épinay, Paris'e dönüşünden sonra *İtiraflar*'a ait elyazmalarından yapılacak halka açık okumaların resmi makamlar eliyle yasaklanmasını sağlamıştır. Ayrıca, bugün elimize ulaşmış olan yazılarının da açıkça gösterdiği gibi, kadın, Diderot ve Grimm'in de yardımıyla, ayrılmalarından önceki zaman zarfında Rousseau ile birbirlerine gönderdikleri mektupları bir araya getirmiş, hatta bazılarını yeniden yazmış, bununla, yani ölümünden sonra basılan ve 1818 yılında *Madame de Montbrillant'ın Hikâyesi* adıyla piyasaya çıkan uydurma anılarında ortaya koyduğu açıklamalar ışığında, Rousseau'nun ilişkili oldukları tüm o süre boyunca kalleş bir adam olarak görünmesini sağlamaya çalışmıştır. Kısmen kendilerini onun hakaretlerle dolu ithamlarından korumak, kısmen de taşkın kibri onlara hudutsuzmuş gibi görünen bir adam için hissettikleri sahici ve artan bir küçümseme duygusundan dolayı, Rousseau'nun düşmanları, onu gözden düşürmek için farklı manevralara girişmişlerdir. Söz konusu manevralar, pek tabii ki, sadece onların karakterine karşı başından beridir beslemekte olduğu güvensizliği değil, aynı zamanda ününü lekelemek için hazırlayabilecekleri komploya yönelik şüphelerini de her zaman için teyit etmek gibi bir sonuca yol açmıştır.

Batı medeniyetinde, basiretsizliği kötü niyetle karıştırmak ve sonuçta da ürkütücü sonuçlara yol açmaktaki başarısı bakımından Rousseau'yu aşabilmiş bir başka büyük figür yoktur.

Taslağını esas olarak 1772 ve 1774 yılları arasında hazırlamış olduğu ve daha çok altbaşlığı, yani *Diyaloglar* ile bilinen *Rousseau, Jean-Jacques'ın Yargıcı* adlı eserinde, artık ürkütücü bir hal almış olan paranoyasını başıboş bırakmıştır. *Diyaloglar*'da Rousseau'nun muhatabı olan konuşmacı hüviyetindeki 'Fransız', kendisiyle ilgili olarak, köylüleri yemesin diye zincire vurulması gereken bir ayı olduğunu söyler (P i 716). Zehir saçan kaleminin oldukça ürkütücü olduğu göz önüne alındığında, bu canavarsı kadın düşmanı kadar geniş bir idraka sahip beyefendiler nasıl olur da ona böyle amansızca musallat olmak için kara çalar (P i 725)? Kendisi hakkında konuşmak üzere kendi dışına çıkma girişiminde bulunan Rousseau burada yabancı bir persona inşa etmiş, söz konusu persona ise duygularının kendiliğindenliğini geri getirmediği gibi, bir zamanlar olduğu adamı harekete geçiren saiklerin sahihliğini de tesis edememiştir. Zira yarattığı karaktere erişimi, söz konusu karakterin yazar olarak kendisinden dışlanması yüzünden engellenmiş ve bu karakter de ötekiliğiyle kaçınılmaz olarak kitabın yazarından ayırt edilir olmuştur. *Diyaloglar*, 1780 yılında Samuel Johnson'ın doğum yeri olan Lichfield'da yayımlanmıştır. Aklın nispeten vahşi olan yakasında diğer eserlerinden daha coşkulu bir şekilde tasavvur edilen bu diyaloglar, Rousseau'nun insanlığa bir yükümlülükten kurtuluyormuş gibi devretmeye çalıştığı bir metni vücuda getirmişlerdir. Rousseau bu eserini Notre-Dame Kilisesi'nin mihrabına



Resim 26. Rousseau'nun Ramsay tarafından yapılmış bir portresi.

bırakarak aslında tanrısal inayetin ellerine teslim etmeye çalışmış, ama en sonunda koronun kilit altına alınmış olduğunu, bu sayede dünyaya yakarışının ölü doğmuş bir bebeğin sessizliğine gömüldüğünü ve kendinden kaçmasının bile kabil olmadığını görmüştür. Bu kitap, son yıllarda, özellikle onun modern basımlarından birine sunuş yazmış olan Michel Foucault'nun dikkatini çekmiştir. Ama bu kitap günümüzde çok okunmamakta, acıdan arınmış bir ruh haliyleyse daha da nadiren okunmaktadır.

1776 yılında yazılmaya başlanan ve öldüğü esnada hâlâ bitmemiş olan Rousseau'nun son büyük eseri *Yalnız Geze-*

rin Düşleri ise tamamen farklı bir karakter arz etmektedir. Bu kitabın, bugüne kadar yazmış olduğu bütün metinler içinde en keskini olarak görülebilecek olan giriş paragrafı, artık bütün endişelerden arındırılmış bir hayatın mihnetlerini yakalar ve daha önce geçip gitmiş olan her şeyi hatırlayarak, sanki kitabın son cümlesiymiş gibi, şunları dile getirir: 'İşte, şimdi dünyada yalnızım. Bana kendimden başka ne bir arkadaş var, ne bir komşu, ne de bir kardeş. En cana yakın ve en sevgi dolu olanlar, insanlığın geri kalanı tarafından oybirliğiyle nefyedilmişler' (P i 995; R 27). On yürüyüş ya da gezintilik bir seride, sevgili *anne*sine ve gençliğinde onunla beraber tadını çıkarttığı pastoral barışa doğru bir gcri çckilişlc, Rousseau, yaşlı bir adamın, tüm yetileri yenilenmiş olarak ve geçmişe doğru spiraller çizerek giden zihninde, diğer yazılarında zaten ele alınmış olan topluma yabancılaşmasıyla ilgili birtakım konuların provasını yapmıştır. Doğrusu, Rousseau'nun düşlerini meydana getiren pastoral senfoni, kahramanlık senfonisi ve koral senfoniye karşılık gelen yedinci, dokuzuncu ve hepsinden öte beşinci yürüyüşler bu çalışmanın ruhsal merkezini oluştururlar – yedinci yürüyüş botanik *Cennet*'inin yabaniliğini ifşa ederken, dokuzuncusu mutluluğun değişkenliği için tuttuğu yası meydana getirir ve beşinci de adadaki bir mabette yaşanan gözü yaşlı bir bahtiyarlığı hatırlar. Dokuzuncu yürüyüşte çocuklarını terk etmiş olmasını affettirme girişiminde bulunur, karakterindeki çocuksu acelecilikten bahseder ve basitçe mutlu yüzler karşısında hissettiği karşı konulmaz mutluluğu tasvir eder. Fakat yürüyüş boyunca kadere teslim olmaktan kaynaklanan kasvetli bir ruh hali benimser ve mutluluk için yaptığımız tüm planların basit-

çe fantezi ürünü olduğu ve tatmini temin edecek ebedi bir yol olmadığı konusunda ısrarcı bir tutum takınır.

Beşinci yürüyüşte ise aynı hisleri daha yoğun bir inançla ortaya koyuyormuş gibi görünür ve 'yeryüzündeki her şeyin kesintisiz bir akış halinde' olduğunu ileri sürer. Dışımızdaki şeylere bağlı olan etkilenimlerimizin nesneleriyle birlikte kaçınılmaz biçimde değiştiğini ve yok oluşa gittiğini de tüm bunlara ilave eder (P i 1046; R 88). Ama, aynı yürüyüşte, Bienne Gölü'nün ortasındaki Aziz Pierre Adası'nda kendisi için sığınacak bir yer bulup da 1765 Kasım'ında Môtiers'den kaçışını hatırlar. Bunların kendisine anımsattığı korunaklı cennete dair hayaller öyle güzeldir ki, çayırlardaki her bir ot sapını ve bodur söğütleri, 'persicaria'ları ve her çeşit fundalığı incelemek için öğleden sonralarını geçirdiği yerdeki kayaları kaplayan her bir liken hakkında yazabileceğini düşünür. Bir teknede gerinerek uzanmış ve 'bin tane ayırt edilemez gündüz düşüne dalmış bir halde' suların onu nereye olursa sürüklediğini hayal eder (P i 1042; R 83-5).

Yedinci yürüyüşün Julie'nin *Cennet*'ini onun şimdi kendisine ait olduğunu öne sürdüğü bir geçmişe aktarması gibi, beşinci yürüyüş de Cenevre Gölü'nün kıyılarına yapılmış hayal ürünü bir gezintiyi –Saint-Preux'nün aynı vurucu ayrıntılara dayanarak 'hayatının en güçlü duygularını tecrübe ettiği gün' diye tanımladığı (P ii 521; J 428)– çağdaş medeniyetin hengamesinden güzellikleri şaha kalkmış bir doğayla ayrılan bir adada çekildiği inzivaya aktarmıştır. Tabii ki, hayatın gündelik dertlerinden gündüz düşleri yardımıyla kaçmaya çalışan Rousseau'nun hatırlamadan ziyade uydurmaya başvurmuş olabileceği de



Resim 27. Rousseau'nun *Toplu Eserleri*'nin Boubers baskısında *Emile*'i resimleyen Moreau le jeune tarafından yapılan 'La nature étalait à nos yeux toute sa magnificence' [Doğa tüm ihtişamını gözlerimizin önüne seriyordu].

doğrudur. Hayal gücü vasıtasıyla, Malesherbes'e yazdığı üçüncü mektupta tanımladığı semavi bir saf bahtiyarlık bölgesine taşınarak, Rousseau, yalnızca kendisine uygun olan mutlak dinginlikle dolu alternatif dünyalarda ikamet etme fırsatı bulmuştur.

En önemli yazılarında ve söz konusu yazılarında atıf yaptığı çeşitli disiplinlerde, bu tip ideallerin, gerçekleştirilmelerinin önünde engel teşkil eden tüm kurumları silip atarak doğru olduklarını göstermiş, böylelikle de, bir tür yüceleştirilmiş olumsuzlamayla, yavan olmayan konuşma ve basit müzik, toplumdan soyutlanmış insan doğası, öğretmenin olmadığı eğitim, tiyatroları olmayan şehir, yönetenlerin olmadığı devlet ve kilisesiz uhreviyet gibi alanları aydınlatmayı başarmıştır. Bu tip geriye gidişler sayesinde, Rousseau, dizginlenmemiş bir özgürlük ortamında insanların kendilerini gerçekleştirmelerine ilişkin farklı bakış açıları önermekle kalmamıştır. O aynı zamanda kendini kendi çağından, yani Aydınlanma'dan dramatik bir şekilde koparmayı da bilmiş, kendi döneminin büyük düşünürleriyle kıyaslandığında söz konusu çağın söylemlerinde içkin olan varsayımlar ve âdetlerden görece bağımsız kaldığı izlenimini yaratmıştır. Dönemin bazı kayıtlarında onun uzlaşmaz bir şekilde eleştirel olan sesi ölümünden iki yüz yıl sonra bile hiç azalmayan bir coşkunlukla konuşmaya devam etmiştir. Modern filozoflar, postmodern filozoflar ve yazarlar onun eserlerine itiraf etmekten nefret ettikleri kadar borçludurlar ve önceki formülasyonlarında onun karşı çıkmış olduğu görüşleri benimsemeye devam etmişlerdir. Rousseau'nun bir saf samimiyet dili kurma uğraşında ve onun söz edimleriyle birbirine angaje olmuş, gerçek mana-

da iletişime açık ve toplumsal tercihin dile getirilmesinde sonuna kadar aktif olan failler idealinde, sözgelimi Jürgen Habermas'ın siyaset felsefesini müjdeleyen bir şeyler bulunabilir. Bentham kılığına girmiş ve doğmak üzere olan Dr. Frankenstein tarafından parçaları bir araya getirilen zalim bir canavarın panoptikonuymuş gibi tasvir edilen modern ticari toplumun boğucu, sakatlayıcı ve insanlıktan çıkarıcı tiranlarına yönelik algısında, Rousseau, bazı bakımlardan Foucault'ya çıkan yolu işaret etmektedir. Ama postmodernist düşünürlerin ve eleştirmenlerinin çoğundan ayrı olarak, Rousseau, süregelen bir hengameyle dolu kişisel ve siyasi bir dünyada hırpalandığı zamanlarda bile bir sığınak bulmuş ve sükûnete kavuşmuştur. Medeniyetin kurduğu tuzakların onsekizinci yüzyıldaki en dehşetli eleştirmeni ve çaresizlikle huzursuzluğa ait dokunun en çoşkulu çizeri olan Rousseau, hayatı boyunca, modern tarihin en karanlık anında yaşamış olan Anne Frank'tan aşağı kalmayacak biçimde, insan doğasının temelde iyi olduğuna inanmaya devam etmiştir.

İleri Okuma Önerileri

VOYÇ: Voltaire ve on sekizinci yüzyıl üzerine çalışmalar

Genel derlemeler, yorumlar ve biyografiler

Bugün Rousseau çalışmaları için kaçınılmaz olan ve son kırk yılda gerçekleştirilen iki yayıncılık girişimi, B. Gagnebin, M. Raymond ve diğerleri tarafından derlenen (Paris, 1959-95) *Toplu Eserler*'in Pléiade baskısıyla R. A. Leigh tarafından derlenen (Cenevre ve Oxford, 1965-98) *Bütün Yazışmalar*'dır. Bunların her biri orijinal elyazmalarından alınmış ve Rousseau'nun kaynaklarıyla yazıları arasındaki paralel pasajları gösteren editör notlarıyla zenginleştirilmiştir. *Toplu Eserler*'in Pléiade baskısının basımı uzun süre beklemiş olan beşinci cildi, filozofun müzik ve dil üzerine yaptığı çalışmaların büyük bir kısmıyla *Müzik Sözlüğü* ve akademik bir giriş ve dipnotlarla daha önce basılmamış diğer metinleri kapsamaktadır. Buna karşılık, *Essai sur l'origine des langues*'ın Jean Starobinski tarafından gerçekleştirilen incelikli baskısı (Paris, 1990) bir süre piyasada ayrı olarak bulunmuş ve aynı metin daha önce Charles Porset tarafından etraflı açıklamalarla donatılmış şekilde piyasaya sunulmuştur (2. basım, Bordeaux, 1970). Rousseau'nun Pléiade baskısında bir araya getirilen başlıca eserleri arasında muhtemelen sadece *Discours sur les sciences et les arts* Georges Havens tarafından ve eserin kaynaklarına dair çok daha tayin edici bir yetkinlikle piyasaya sürülmüştür. Eşit derecede dikkate değer olan ve Almanca çeviriyi

de içeren basım, *Discours sur l'inégalité*'nin Heinrich Meier tarafından yapılmış olan (Paderborn, 1984) basımıdır. Rousseau'nun *Collected Writings*'inin (Hanover, NH, 1990-), Roger Masters ve Christopher Kelly nezaretinde hâlâ devam etmekte olan, açıklamalarla genişletilmiş İngilizce çevirisi tamamlandığında, eserlerinin İngiliz dilli okuyucu için hazırlanan ilk ve en iyi baskısı olacaktır. *Eşitsizlik Üzerine Söylev*, *Toplum Sözleşmesi*, *İtiraflar* ve *Yalnız Gezerin Düşleri* gibi kitapları da içine alan bütün önemli yazıları içinde pek çoğu İngilizceye çevrilmiş, söz konusu çeviriler ise Siyasi Düşünce Tarihi Metinleri (Cambridge Üniveritesi Yayınları) ve Dünya Klasikleri Dizisi'nde (Oxford Üniversitesi Yayınları) yayımlanmışlardır. Elli iki ciltte toplanmış olan *Bütün Yazışmalar*'ın Leigh baskısıysa herhangi bir alanda yapılmış en dikkat çekici çalışmalardan birisidir – açıklamaları muhteşemdir, Rousseau'nun dünyasını yeniden hayata döndürme gücü ve hatta filozofun fikirlerini bir araya getirme konusundaki kendiliğindenliği ve seçiciliği konusunda aşılamaz bir konumdadır.

Söz konusu yazışmalar ve Rousseau'nun kendi *İtiraflar*'ı, Raymond Trousson ve Maurice Cranston'a, herhangi bir dilde yazılmış olan muhtemelen en iyi Rousseau biyografisini kaleme almak konusunda yardımcı olmuş (Paris, 1988 ve 1989; Londra, 1983, 1991 ve 1997), ama Cranston yazdığı üçüncü cildi tamamlayamadan vefat etmiştir. Guéhenno'nun (İng. çev. 2 cilt, Londra, 1966) ve Lester Crocker'ın (2 cilt, New York, 1968 ve 1973) *Jean-Jacques Rousseau* adlı kitapları da doyurucu ve muteber biyografiler olarak ön plana çıkarlar. Ronald Grimsley'in *Jean-Jacques Rousseau: A Study of Self-Awareness* (ikinci baskı, Cardiff, 1969) başlıklı kitabı, yazıları aracılığıyla Rousseau'nun kişiliğinin gelişimine dair özellikle duyarlı bir inceleme sunarken, Kelly'nin *Rousseau's Exemplary Life: The 'Confessions' as Political Philosophy* (Ithaca, NY, 1987) adlı çalışması, kurnazca, kendi otobiyografisini Rousseau'nun ilkeleri ışığında yorumlar.

Düşüncesi üzerine farklı türlerde yazılmış olan İngilizce yorumlar arasında Ernst Cassirer'in *The Question of Jean-Jacques*

Rousseau (2.baskı, New Heaven, Conn., 1989), Judith Shklar'ın *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (2. baskı, Cambridge, 1985) ve C. W. Hendel'in çok daha geniş kapsamlı *Jean-Jacques Rousseau: Moralist* (2. baskı, Indianapolis, 1962) başlıklı kitapları sayılabilir. Bunlarla aşık atabilecek ve Rousseau'nun farklı disiplinlere yayılmış çeşitli yazıları üzerinde eşit düzeyde hâkimiyet kurmuş olan kitap ise Timothy O'Hagan'ın *Rousseau* başlıklı eseridir (Londra ve New York, 1999). Fransızcada filozofun düşüncesi üzerine yazılmış olan en kayda değer yorumlar, muhtemelen, Bronislaw Baczko'nun Lehçe yazdığı (Paris, 1974) *Rousseau: Solitude et communauté*'si, Pierre Burgelin'in *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*'su (2. Baskı, Paris, 1973) ve Starobinski'nin 1957 yılında kaleme aldığı ve artık bir klasik haline gelmiş olan *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*'dır (Chicago, 1988) Rousseau'nun içsel deneyimine ilişkin şaşırtıcı imgelerle geçirimsiz bir refleksiyona ilişkin metaforlar içerir.

The Indispensable Rousseau (Londra, 1979) başlıklı çalışmasıyla, John Hope Mason, İngiliz dilli okuyucuya Rousseau'nun önemli yazılarının neredeyse tamamından yapılmış seçkilerle iç içe geçen tek ciltlik maharetli bir yorum sunarken, N. J. H. Dent *A Rousseau Dictionary*'de ortaya filozofun çalışmalarına dair iyi hesaplanmış tematik bir inceleme koyar ve her bir durumda ilgili ikincil literatüre atıf yapar. Trouson ve Frédérick Eigeldinger yönetiminde yayımlanan bütüncül *Jean-Jacques Rousseau* (Paris, 1996) yüz farklı yazarın yazılar, konular, yerler ve insanlar üzerine kaleme aldıkları yedi yüz maddeden meydana gelmektedir. Cenevre'de üslenmiş olan Jean-Jacques Rousseau Topluluğu hatırı sayılır miktarda bilgi içeren *Annales* adlı bir dergi çıkarmış, daha fazla Rousseau'ya asla hayır demeyenler için, Michel Launay ve Nice Üniversitesi ve başka bazı yerlerde görev yapmakta olan adanmış meslektaşlarının gözetiminde, hâlâ hazırlık aşamasında olan ve Rousseau'nun bütün yazılarını kapsayan, bilgisayarda üretilmiş bir endeks (*Collection desindex et concordan-*

ces) hazırlamışlardır. Jo-Ann McEachern tarafından hazırlanmış olan *Bibliography of the Writings of Rousseau to 1800* (Oxford, 1989 ve 1993), şu ana kadar yayımlanmış olan iki cildine başvuracak araştırmacıları memnun edecek niteliktedir.

Rousseau'nun siyasi ve toplumsal düşüncesini konu alan çalışmalar

Kendi tarihsel ortamı içinde Rousseau'nun siyasi yapıtlarına dair en yetkin yorum hâlâ onun felsefesine zengin bir hukuksal arka plan öneren Robert Derathé'nin *Rousseau et la science politique de son temps*'ıdır (2. baskı, Paris, 1960). Masters, *ThePolitical Philosophy of Rousseau* (Princeton, NJ, 1968) adlı kitabında, ilk *Söylev*'den sonra serimlenmeye başlayan sistematik bir öğretinin parçalarını meydana getirdikleri sürece Rousseau'nun siyaset ve eğitim üzerine kaleme aldığı yazılarına ilişkin en iyi belgelenmiş ve en sıkı savunulmuş okumalardan birini sunarken, Marksist bir bakış açısından kaleme aldığı *Jean-Jacques Rousseau: Écrivain politique (1712-1762)* (Cannes ve Grenoble, 1971) adlı eserinde, Launay, en önemlileri kadar en önemsiz yazıları üzerinde de derin bir hâkimiyet sergiler. Grace Roosevelt'in *Reading Rousseau in the Nuclear Age* (Philadelphia, 1990) adlı kitabı ise siyasete ve eğitime dair yazılarının oluşturduğu daha geniş bir bağlamda Rousseau'nun savaş ve uluslararası ilişkiler konularındaki düşünceleri üzerine taze yorumlar getirir.

Rousseau'nun diğer yazılarıyla bağlantılı olsun olmasın, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* hakkında yazılmış önemli incelemelerden biri de Mario Einaudi'nin *The Early Rousseau* başlıklı çalışmasıdır (Ithaca, NY, 1967). Buna ek olarak, Victor Gourevitch'in 'Rousseau on the Arts and Sciences', *Journal of Philosophy*, 69 (1972); Haven'in 'The Road to Rousseau's *Discours sur l'inégalité*', *Diderot Studies*, 3 (1961) ve Hope Mason'ın 'Reading Rousseau's First Dicourse', *SVEC* 249 (1987) başlıklı makaleleri sayılabilir. Rousseau'nun siyaset kuramı için merkezi

bir konumda olan *Eşitsizlik Üzerine Söylev*, son yıllarda, muhtemelen içerdiği tarih felsefesinden dolayı daha yakın bir akademik ilgiye mazhar olmuştur. Asher Horowitz'in *Rousseau: Nature and History* (Toronto, 1986); felsefi ve tarihsel antropolojiden dolayı Michèle Duchet'nin *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris, 1971); Victor Goldschmidt'in *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau* (Paris, 1974) ve Arthur M. Melzer'in *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (Chicago, 1990) başlıklı kitapları bunlardan bazılarıdır. Ferney-Voltaire'deki Centre International d'étude du dix-huitième siècle tarafından yayımlanacak olan *Rousseau's 'Discours sur l'inégalité' and its Sources* adlı kitabımda Rousseau'nun iddialarını anlamlı kılan pek çok bağlama değinme teşebbüsünde bulunmuştum. Filozofun insanoğlunun vahşi doğasına ilişkin anlayışıyla maymunlar ve orangutanlar hakkındaki iddiaları için Arthur O. Lovejoy'un 'Rousseau's Supposed Primitivism' (*Essays on the History of Ideas* içinde, Baltimore, 1948); Gourevitch'in 'Rousseau's Pure State of Nature' (*Interpretation* 16, 1988); Francis Moran III'ün 'Natural Man in the *Second Discourse*' (*Journal of the History of Ideas*, 54, 1993) ve bana ait olan 'Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited' (*Daedalus*, 107, 1978) başlıklı makalelere bakılabilir. Jacques Derrida'nın*Gramatoloji** (Paris, 1967) başlıklı eseri *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'yle ilgili olarak ortaya konulmuş en incelikli inceleme olarak görülebilir.

Toplum Sözleşmesi'ndeki temel iddiaya yönelik tartışmalar Andrew Levine'in Kantçı bakış açısını dışa vuran sempatik *The Politics of Autonomy*'sinden (Amherst, Mass., 1976) başlayıp, John W. Chapman'ın dengeli yapıtı *Rousseau – Totalitarian or Liberal?* üzerinden geçerek, Zev Trachtenberg'in ayrımcı *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*'ına (New

* *Gramatoloji*, Jacques Derrida, çev.: İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2011.

York, 1993) ve John Plamenatz'ın sağduyulu *Man and Society*'sinin ikinci cildine (2. baskı, Londra, 1992) kadar uzanmaktadır. Patrick Riley'in *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social ContractT heory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel* (Cambridge, Mass., 1982) adlı kitabı, siyasi iradecilik geleneğinin bir parçası olarak, özellikle Rousseau'nun genel irade düşüncesini ön plana taşırken, Richard Fralin'in *Rousseau and Representation* (New York, 1978) başlıklı yapıtı, gerçek devletlere uygulandıkları haliyle ele aldığı Rousseau'nun baş döndürücü siyasi ilkelerini yere indirmeye gayret eder. Buna karşılık, Bazcko'nun *Lumières de l'utopie*'si (Paris, 1978), *Polonya Hükümeti* üzerine yorumuyla aynı ilkeleri, tıpkı James Miller'ın Rousseau'nun Cenevre demokrasisine ilişkin yüce fikirlerini doğalcı gezgininkilerle özdeşleştiren *Rousseau: Dreamer of Democracy*'si gibi, bir kez daha göğe yükseltir. Paule-Monique Vernes'in *La ville, la fête, la démocratie: Rousseau et les illusions de la communauté* (Paris, 1978) adlı yapıtı ise, *Lettres à d'Alembert sur les spectacles*'ı da içine alacak biçimde, Rousseau'nun genel olarak siyasi yazıları boyunca işlediği kardeşlik topluluğu imgelerini içerir. Tiyatronun siyasi anlamı üzerine yazılmış olan en vurucu yorumlardan biri de Patrick Coleman'ın *Rousseau's Political Imagination: Rule and Representation in the 'Lettre à d'Alembert'* adlı yapıtıdır (Cenevre, 1984).

Rousseau'nun Fransız Devrimi'nin gidişatı üzerindeki etkisi hakkında (Rousseau'nun değil de Thérèse Levasseur'ün ölümüyle kesilen) *Bütün Yazışmalar*'ın Leigh baskısında yer alan ciltlerin 46-49.'su arasındaki metinler en az diğer herhangi bir çalışma kadar aydınlatıcıdır. Bu çalışmalar arasında Roger Barny'nin *L'Éclatement révolutionnaire du rousseauisme*'i (Paris, 1988) en dolu incelemedir. Carol Blum'un *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution* (Ithaca, NY, 1986) adlı kitabıyla Joan McDonald'ın *Rousseau andt he French Revolution: 1762-1791* (Londra, 1965) başlıklı yapıtı çok daha geniş perspektifler sunar.

Diğer yazıları, entelektüel ilişkileri ve kaynakları üzerine değerlendirmeler

Rousseau'nun *Emile*'de ortaya koymuş olduğu eğitim felsefesiyle ilgili olarak, Dent'in bu kitapta geçen *izzet-i nefis* kavramsallaştırması üzerine *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory* (Oxford, 1988) adlı yapıtında kaleme aldığı inceleme oldukça dikkat çekiciyken, Peter D. Jimack'ın SVEC 13'te yayımlanan *La Genèse et la rédaction de l'Emile* adlı kitabı (1960) özellikle *Emile*'in kompozisyonunun aşamaları hakkında bilgiler içerir. Kendi döneminin en büyük Rousseau uzmanı olan Pierre-Maurice Masson, her ne kadar Ronald Grimsley'nin daha mütevazı *Rousseau and the Religious Quest*'i de (Oxford, 1968) yararlı olsa dahi, üç ciltlik *La Religion de Rousseau* (Paris, 1916) adlı eserinde Rousseau'nun Hıristiyan ve doğal ilahiyat öğretisine ilişkin incelemesiyle zirvede kalmaya devam etmiştir. Rousseau'nun cinselliğe ilişkin düşünceleri üzerine Allan Bloom'un *Love and Friendship* (New York, 1993) adlı yapıtı hayal gücü vasıtasıyla cinselliğin mucizevi bir biçimde aşka dönüşmesini ele alırken, Joel Schwartz *The Sexual Politics of Rousseau* (Chicago, 1984) adlı kitabında filozofun yazılarında cinsel farklılık konulu iki ayrı argüman hattı tespit etmiştir. Söz konusu tema, bir eleştirel kuramcı gözüyle Judith Still tarafından *Justice and Difference in the Works of Rousseau* (Cambridge, 1993) başlıklı yapıtında ayrıntılı bir şekilde incelenmeye devam etmiştir. *Un homme, deux ombres (Jean-Jacques – Julie – Sophie)* (Cenevre, 1943) adlı yapıtında, Henri Guillemin, Rousseau'nun Sophie d'Houdetot'ya tutkunluğunun lirik bir tasavvurunu ortaya koymuştur.

Jean-Louis Lecercle, *Rousseau et l'art du roman* (Paris, 1969) başlıklı çalışmasında *Yeni Héloïse*'in özellikle duyarlı bir yorumunu sunar. Bu roman, ayrıca, 'The Worlds of *La Nouvelle Héloïse*' (SVEC 41, 1966) adlı makalesinde Lionel Gossman ve *New Héloïse: Rousseau and Utopia* (Cenevre, 1977) başlıklı kitabında

James F. Jones tarafından sıkı bir çözümlemeye tabi tutulmuştur. Jones, daha sonra, *'Dialogues': An Interpretive Essay* (Cenevre, 1991) adlı kitabında Rousseau'nun en kederli çalışması üzerine bir eleştiri yazmıştır. Françoise Barguillet *Rousseau ou l'illusion passionnée: Les rêveries du promeneur solitaire* (Paris, 1991) başlıklı çalışmasında ve Marc Eigeldinger *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire* (Neuchatel, 1962) adlı kitabında Rousseau'nun son büyük eserini, esas olarak *Yalnız Gezerin Düşleri*'nin bütününü saran biçimle bu yapıta has imgeleri konu etmiştir. Diğer yandan, Marcel Raymond, *Jean-Jacques Rousseau: La quête de soi et la rêverie* (Paris, 1986) başlıklı yapıtında, metin boyunca Rousseau'nun karakterine ilişkin ipuçlarını incelemiştir.

Rousseau'nun müzik felsefesine özgü temalara ilişkin incelemelerin sayısındaki hızlı artışa rağmen, bu alanda yapılabilecek orijinal araştırmalar ve Rousseau'nun bütün olarak müzikle ilgili fikirlerine dair büyük çalışmalar için hâlâ yer vardır. Şimdi, artık bu konudaki yazılarının çoğuna çalışmalarının İngilizce ve Fransızca modern baskıları üzerinden ulaşmak mümkün olduğuna göre, Albert Jansen'in aşılması güç *Rousseau als Musiker*'inin yerini alacak bir şeyler bulmak ve Samuel Baud-Bovy'nin müzikolojik olarak güvenilir ama kuramsal anlamda daha az yoğun olan *Jean-Jacques Rousseau et la musique* (Neuchatel, 1998) başlıklı eserini ayrıntılandırmak mümkün hale gelmiştir. Philip Robinson'ın *Jean-JacquesRousseau's Doctrine of the Arts* (Bern, 1984) başlıklı yapıtı, *Müzik Sözlüğü* ve Rousseau'nun yazıları boyunca karşımıza çıkan belli başlı müzikal temalar söz konusu olduğunda fayda sağlayabilir. Söz konusu temalar ve *Müzik Sözlüğü*, tarafımdan kaleme alınmış olan *Rousseau on Society, Politics, Music and Language: A Historical Interpretaion of his Early Writings* (New York, 1987) başlıklı çalışmada da ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. Michael O'Dea'nin *Jean-Jacques Rousseau: Music, Illusion and Desire* (Londra ve New York, 1995) adlı kitabında ise Rousseau'nun müzik üzerine kaleme almış olduğu gençlik yazılarında insan sesinin tutkulu bir biçimde yükselip alçalışını na-

sıl betimlediği dile getirilmiştir. Botanik konusuna ilişkin olarak Rousseau'nun *Lettres sur la botanique*'inin Gagnebin baskısında Gagnebin'in kendisi tarafından yapılmış olan yorum ve içindeki bazı fragmanların Sir Gavin de Beer tarafından İngilizceye çevrildiği ['Jean-Jacques Rousseau: Botanist', *Annales of Science*, 10 (1954)] Jansen'in *Rousseau als Botaniker* (Berlin, 1885) başlıklı çalışmaları konuyu ciddiye alan öğrenciler açısından mihenk taşı olarak kalmaya devam etmişlerdir. Rousseau'nun İsviçre mirası, dalgınlıkları ve endişelerine ilişkin muhtemelen en dikkat çekici ve en titiz incelemeler, F. Eigeldinger'in *'Des pierres dans mon jardin': Les années neuchâteloises de J. J. Rousseau et la crise de 1765* (Cenevre, 1992); Francois Jost'un *Jean-Jacques Rousseau Suisse: Étude sur sa personnalité et sa pensée* (2 cilt, Freiburg, 1961) ve Helena Rosenblatt'ın *Rousseau and Geneva* (Cambridge, 1997) başlıklı kitaplarıdır.

L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Rousseau (Oxford, 1999) adlı kitabında, Yves Touchefeu, Rousseau'nun klasik kaynaklara ve Hıristiyan kaynaklarına dair yorumlarıyla ilgili olarak iyi dengelenmiş bir anlayış ortaya koyar. Nasıl ki Rousseau'nun Machiavelli'ye borcu için Maurizio Viroli'nin *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-ordered Society'* (Cambridge, 1988) adlı yapıtı özellikle yararlıysa, filozofun Hobbes'la karşılaşmasını konu eden bir inceleme için bakılacak yer de Howard Cell ve James McAdam'ın *Rousseau's Response to Hobbes* (Bern, 1988) başlıklı incelemesidir. Rousseau'nun Pufendorf'a biçtiği değerle ilgili olarak ise tarafımdan yazılmış olan 'Rousseau's Pufendorf: Natural Law and the Foundations of Commercial Society' (*History of PoliticalThought*, 15, 1994) başlıklı makaleye bakılabilir. Aydınlama çağının en önemli iki rakibi arasındaki farkları ortaya koymak bakımından Henri Gouhier'nin *Rousseau et Voltaire: Portraits dans deux miroirs* (Paris, 1983) başlıklı çalışması öne çıkmaktayken, *Ansiklopedi* arka planında genç Rousseau'nun entelektüel gelişimi için başvurulacak kaynak René Hubert'in *Rousseau et l'Encyclopédie: Essai sur la formati-*

on des idées politiques de Rousseau (1742-56) (Paris, 1928) adlı kitabıdır. Özel olarak Diderot'ya göndermeli bir temaya ilişkin değerlendirmelerim için 'The Influence of Diderot on the Political Theory of Rousseau: Two Aspects of a Relationship' (*SVEC* 132, 1975) başlıklı makaleme bakılabilir. Mark Hulliung'un *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes* (Cambridge, Mass., 1994) başlıklı incelemesi ise Rousseau ile kendi döneminin önde gelen düşünürleri arasındaki entelektüel gerilimlere geniş bir yer ayırmıştır.

Onsekizinci yüzyıl sonu Fransa'sında Rousseauculuğun durumuyla ilgili olarak, Jean Roussel'in *Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830* (Paris, 1972) başlıklı yapıtı en geniş kapsamlı inceleme olarak düşünülebilirken, Almanya ile ilgili olarak aynı konumu işgal eden eser Jacques Mounier'nin *La Fortune des écrits de Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813* (Paris, 1980) adlı kitabıdır. İtalya'ya gelince, Silvia Rota Ghibaudi'nin *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)* (Torino, 1961) başlıklı kitabı öne çıkarken, İngiliz düşüncesiyle ilgili incelemeler için Henri Roddier'nin *J.-J. Rousseau en Angleterre au XVIIIe siècle*'i (Paris, 1950) ile Jacques Voisine'in *Rousseau en Angleterre à l'époque romantique*'ine (Paris, 1956) bakılabilir. Guillemin'in *'Cette affaire infernale': L'affaire J. J. Rousseau-David Hume, 1766* (4. baskı, Paris, 1942) başlıklı yapıtı ise kendisine karşı iyi niyetli bir adamın himayesinde Rousseau'nun çektiği bir yıllık işkencenin oldukça canlı bir yorumunu sunar. Kant'ın Rousseau felsefesinde öngörülmüş olmasıyla ilgili olarak başvurulacak eser, ilk baskısını 1945'te yapmış olan Cassirer'in klasik metni *Rousseau, Kant and Goethe*'dir (New York, 1963). Rousseau'nun sonraki yorumcular nezdinde sahip olduğu edebi ve felsefi ünü konu alan en dikkate değer incelemelerden ikisi, Trousson'un *Rousseau et sa fortune littéraire*'i (Bordeaux, 1971) ve Tanguy L'Aminot'nun *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*'idir (Oxford, 1992).

ROUSSEAU

ROBERT WOKLER

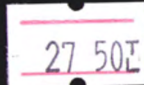
Türkçesi: EMRAH GÜNOK

ROUSSEAU AVRUPA'DAKİ AYDINLANMA'NIN HEM ÖNEMLİ BİR FİGÜRÜ HEM DE EN BÜYÜK ELEŞTİRMENİYDİ. HAYATINI, ÇALIŞMALARINI, KAYNAKLARINI VE YARATTIĞI ETKİYİ İNCELEYEN BU KİTAP, ROUSSEAU'NUN UYGARLIĞIN TUZAKLARIYLA İLGİLİ FİKİRLERİNİN ASLINDA ÖZGÜRLÜĞÜN SINIRSIZ OLDUĞU KOŞULLARDA, İNSANLIĞIN KENDİNİ KANITLAMA AMACINDAN DOĞDUĞUNU GÖSTERİR.

Kültür Kitaplığı: 188; Felsefe: 37







D